marxizm varoluşçuluk ve birey



adam schaff
pyama p. gaidenko

MARXIZM, VAROLUŞÇULUK

VE BİREY

Schaff - Gaidenko

Bilgi Dizisi:11

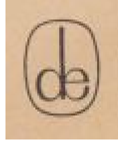
ADAM SCHAFF

Marxizm ve Varoluşçuluk

PYAMA P. GAIDENKO

Varoluşçuluk ve Birey

Çeviren : Evinç Dinçer



de yayınevi

Birinci Baskı : Kasım 1966

İçindekiler

ADAM SCHAFF

MARXIZM VE VAROLUŞÇULUK

I

Varoluşçuluk etkilerinin birdenbire patlak vermesinin, son yıllarda Polonya'daki entelektüel hayatın en ilginç olaylarından biri olduğu kolay kolay yadsınamaz. Felsefî bir eğilimin daha önce yalnız hiç tanınmadığı değil, aynı zamanda geleneksel olarak yabancı sayıldığı bir ortamda birdenbire ve hızla başarı kazanmasının nedeni, her halde, bu durumun her şeyden önce kendi sosyo-psikolojik dokusu içinde incelenmesiyle açıklanabilir. Her şeyden önce, ama her şeyin dışında olarak değil tabiî. Çünkü sorunun tam anlamıyla felsefî bir yanı var ve bu yanının belirtilmesi bu konuyu bütünüyle kavramamıza yardım eder.

Polonya'da son zamanlarda devam eden felsefî tartışmalarda (burada felsefenin konusunun ne olduğu üzerine yapılan tartışmalara ayrı bir önem verilmiş olmakla birlikte son birkaç yıldır yalnız bu tartışmalarda değil, bütün tartışmalarda) iki değişik felsefe anlayışı belirdi. Kimi felsefenin, varlığın bütününü yöneten en genel yasalarla ilgilenen bir bilim dalı olduğunu öne sürüyor, kimi de onu bireyin hem kendine hem de başkalarına karşı doğru (proper) davranması anlamında insan hayatı üzerine düşüncelerin özel bir dalı sayma eğiliminde. Bu ikinciler felsefeye büyük sorumluluk yükleyen «bilim» adını vermeyi bile düşünmezler. Bu görüş ayrılığı mutlaka felsefenin özü ve görevleri üzerine bildiriler halinde doğrudan doğruya dile getirilmez. Çoğu zaman olduğu gibi, dolaylı yollarla ve iki değişik felsefe anlayışının savunucuları tarafından ortaya konan somut ve tikel (cüz'i) sorunların sonucu olarak belirtilirler.

Başlıca iki karşıt düşünceyi tanıtırken göz önünde bulundurduğumuz bölünme çizgisi yalnız çağdaş dünyamız için büyük önem taşımaz, ayrıca uzun bir gelenek tarafından da doğrulanmıştır. Çünkü bu bölünme bir dalıyla İonia okuluna bir dalı ile de Sokrates okuluna kadar uzanır. Ancak bu anlamda felsefe tarihindeki İonien ve Sokratik çizgiden söz açılabilir.

Bugünkü karşıt düşünürlerin bu uzak felsefî geleneklere başvurmalarının gerekliliği tamamiyle kabul edilmiştir. İonia düşünürleri, felsefî görüşlerinde, gerçeklik üzerine spontane düşüncelerle dinsel mitosu birleştirmiş de olsalar, felsefenin görevlerinin çeşitli bilimlerin araştırmalarıyla sıkıca bağlı olduğunu ve özel uğraşı alanının dünyayı yöneten en genel yasalar olduğunu kabul eden çağdaş akımın kökleri, bu düşünürlerin geleneği içindedir. Çiçero'nun dediği gibi, felsefeyi gökyüzünden indiren, onu insanoğluna tanıtan filozof Sokrates'dir.

Felsefe sistemlerinin materyalist ve idealist adları altında ana-bölünmesine ek olarak birçok başka bölünmeler de düşünülebilir. Örneğin, ampirizm ve rasyonalizm, ampirizm ve irrasyonalizm, dünyanın statik ve dinamik olarak görünüşü v.b. gibi ayırmalar yapılabilir. Bütün bu ayırmalar şu ya da bu yoldan birbirlerine bağlıdır, ama bu mutlaka onların felsefe sistemlerinin ana-bölmeleri içinde toplanmalarını gerektirmez, daha çok onlar birbirleriyle örülmüş gibi görünürler. Felsefe tarihinin «Kara ve Ak»larla kurulu bir bilgi taslağından başka bir şey ortaya koyamaması da bundandır. Materyalizm de, idealizm de felsefenin konusuna çeşitli yönlerden yaklaşma fırsatı verirler ve özellikle, İonia felsefesi ile Sokratesçi akım arasındaki tartışmanın çözüm yolu tek değildir — daha pek çoğu için de bu böyledir, çünkü, başka sorunlarda da olduğu gibi bu bölümleme tarih içinde hiçbir zaman arı olamamıştır. İonia okulu açısından felsefenin görevlerini enine boyuna yorumlayanlar arasında ahlâk sorunlarını ele almayı reddedenler ancak çok uçlarda olanlardır; tıpkı bunun gibi, Sokratesçi felsefe anlayışı taraftarlarının da ontolojik ve epistemolojik sorunlara ilgisiz kalmaları ancak olağanüstü durumlardadır. Bu, çağımızda iki aşırı akım olan neopozitivizm ile varoluşçuluk örneğine de uygun düşer.

Bu olguyu açıklamak hiç de güç bir iş değil: bunu, *gerçekte varolan* sorunlardan onların varlığını salt doktrin yoluyla yadsıyarak kurtulamayacağımız hakkında hepimizin bildiği iddia bir kez daha doğrular.

Bu iddia klasik örneğini sahte-sorunlar (pseudo-problems) denilen sorunlar üzerine olan öğretisiyle neopozitivizm'de görürüz. Neopozitivizm başka şeylerin yanı sıra, geniş anlamda ahlâk biliminin sadece cümlelerin gramatik biçimlerinden ibaret olduğu, anlamdan yoksun bulunduğu, ya da başka bir deyimle *anlamsız* olduğu hakkındaki önermeyi tanıtlamak istemişti. Neopozitivistler varoluşçuluğun asıl özelliği olan sorunları daha başka birçok sorunlarla birlikte şiirsel duygular başlığı altında sınıflamakla ve onları bilimsel nitelikten yoksun saymakla ne demek istediler? Elbette, örneğin hayatın ve ölümün anlamı ile ilgili sorular gibi, bazı sorular hiçbir zaman bir sıvının ısı derecesi ve buna benzer şeyler hakkındaki soruların cevaplandırıldığı biçimde cevaplandırılamaz. Kuşkusuz bu böyledir. Ama bunun böyle olması sorunun ortadan kalktığı ya da felsefî bir sorun olmadığı anlamına mı gelir?

Böyle bir sorun karşısında duyulan iç huzursuzluğu ne yazık ki yalnız neopozitivizm'de değildir. Buna benzer günahlar Marxizm tarafından da (başka yoldan, oldukça başka nedenlerle ve başka bakımlardan olmakla beraber) işlenmiş ve bu, Polonya'daki ideolojik çatışmayı önemli derecede etkilemiştir.

Doktrini bakımından Marxizm pozitivizmden farklı olarak, bireyin yeri ve rolü — Varoluşçuların tekellerine aldıkları konular — üzerinde düşünmeye engel değildir. Tersine, başlangıçtan beri sorunlarını varoluşçuluğunkine taban tabana karşıt biçimde ortaya koymuş olmasına rağmen gene de Marxizmin köklerini büyük ölçüde bu çeşit ilgilerin alanında aramak gerekir. Böylece, örneğin, Marx'ın *yabancılaşma* sorununu ele alış biçimi varoluşçuluğunkinden oldukça farklı olmakla birlikte, bu sorun hakkındaki eski Marxist düşünce bütünüyle bu kategoriye girer. Yani, Marxizm bu ve buna benzer sorunlarla uğraşabilmek için adamakıllı «mücehhez»dir; «sözlüğünü» genişletmesinin, hele varoluşçuluğun ona «eklenmesi»nin hiç gereği yoktur. Ama Marxizmin daha sonraki gelişmesinde bu gibi sorunlar bir yana bırakıldı; ve bunlarla başkaları (çoğu kez de tüm yanlış ve idealist açıdan) uğraştığı için Marxizm'e yabancı ve düşman sayıldılar.

Bu neden böyle oldu? Marxizm neden bu sorunları başlangıçta ihmal etti, sonra da onlardan büsbütün koptu? Öncelikle, Marxizm'in devrimci işçi sınıfı hareketi ile sıkı ilintisi onun toplumsal gelişmenin yasalarına,

sosyalizme ve sosyalist yapıya geçiş yasalarına kitlelerin hareketi ve çatışmalarıyla ilgili sorunlara eğilmesini gerektiriyordu. Marxizmin bu politik zihin uğraşının sonucu olarak tek insan'a ve onun kendine özgü sorunlarına bağlı konular geriye itildi. Ve giderek *proleteryanın zaferinden sonra* böyle bir çalışma için gerekli nesnel koşullar varolunca, bu kez de başka bir karşıt faktör, daha da büyük bir güçle araya girdi: Marxizme yabancı ve çoğu zaman açıkça düşman olan birtakım akımlar bu sorunlara el attılar, onları tekellerine aldılar ve devrimci işçi sınıfına karşı savaşlarında bir silâh haline getirdiler. Bu savaşın doğurduğu nefret duygusu düşman akımların ilgilendikleri sorunlara da sıçradı ve böylece bu sorunların kendileri de yabancı ve düşman sayılır oldular. Elbette bu yanlış ve gerçeğe aykırı, ama psikolojik bakımdan anlaşılması mümkün bir süreç. Bunun sonucu Sartre'ın haklı olarak gösterdiği gibi, Marxist felsefede tarihsel bir gedik açılması olmuştur.

19. ve 20. Yüzyıllardaki Varoluşçu etkinin kaynakları ve kalıcılığı toplumsal faktörlerin sonucu olarak açıklanabilir ve bu açıklama hiç de ilkel bir sosyolojik yaklaşım sayılmaz. Çünkü bir toplumsal düzen yerini bir başkasına bırakırken ortaya çıkan huzursuzluk dönemlerine özgü ahlâkî ve siyasî buhranlar ile felsefe akımları arasındaki bağ o kadar apaçıktır ki toplumsal evrim yasalarına karşı bir ilgi doğuran ve bu alandaki araştırmaları destekleyen, aynı zamanda insanı birey ve birey'in yaşantısı üzerine düşünmeye — bu düşünceler çağın kargaşalığından ve bu kargaşalığın yol açtığı buhranlardan doğar — özendiren dönemlerdir bunlar. Çünkü kimi bireysel sorunlar ve yaşantılar vardır ki (ölüm ya da hayatın anlamı gibi) bunlar her çağda kendilerini tekrarlarlar; ama kimi dönemlerde — toplumsal kurumların değişmezliği hakkındaki yaygın inancın sarsıldığı, bir çatışmanın gelişme gösterdiği ve bunun da ahlâki ve siyasî bir buhranla bir arada olduğu, bir seçim yapmak gerektiği ve daha önce yerleşmiş ölçütlerin (criteria) böyle bir seçimde artık işe yaramayacağı anlaşıldığı zamanlar — hayatın kendisi bu sorunlar toplamını öne çıkarır. Bu da, başka şeylerin yanı sıra, ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra varoluşçuluğun görülmemiş derecede büyük bir çekicilik kazanışını açıklar. Yalnız ortaya koyduğu sorunlar değil, aynı zamanda (belki de öncelikle) temelindeki ruh hali de — bir çöküş ve boyun eğme psikolojisi, her şeye «kaadir» irrasyonel güçlerle savaşında bireyin hayatını dolduran umutsuzluk duygusu — aslında insanlardaki birtakım duyguların yansıma'sıydi; varoluşçuluk bu

insanları her şeyden daha kolaylıkla kendine çekti, çünkü ilgilendiği konular onların düşünceleri ve duygularıyla çakışıyordu.

Bizim 1956-1957 yıllarındaki özel koşullarımız içinde bütün bu faktörlerin etkisinin daha da güçlü olması gerekirdi. Bu, yerleşmiş ölçütlere olan yaygın güvensizlikten, değerlerin genellikle altüst oluşundan, insan varlığının tehlikede olduğu ve bilinçli eylemin anlamsızlığı hakkındaki, yaygın kanıdan da fazla bir şeydi. Aslında bu duygular normal olarak savaş ve devrim sarsıntıları ile birlikte gelişirler ve büyük ahlâkî buhranlara yol açarlar. Polonya'da hiç olmazsa kimi çevrelerde, başka ve belki de daha sert kasırgalar koptu. Uluslararası komünist hareketinin, bizim kendi deyimimizle «geçen dönemin yanılgıları ve çarpıklıkları» dediğimiz şeyleri açığa çıkarması, birçokları için nitelik ve derece farklarıyla bireysel ahlâk buhranlarına yol açan ahlâki ve siyasî depremler yaratmıştı.

Bütün bu olup bitenlerin sonucu olarak daha önce bütün emirlere, onların doğru olduklarına inandıkları için körü körüne boyun eğenler şimdi insanın eyleminden sorumluluğu, disiplinle vicdan arasındaki çatışma, kitle hareketlerinde birey'in yeri ve rolü, çeşitli davranış normları arasındaki aykırılık ve bunun ahlâkî bir buhranla sonuçlanması halinde alınacak kararlar hakkında sorular sormaya başladılar. Bunun şaşırtıcı bir yanı var mı? Hayır, bu hiç de beklenmedik bir olay değil, tersine oldukça normal ve anlaşılabilir bir olay. Hattâ diyebilirim ki: bir kimse şu ya da bu bakımdan böyle bir duruma düşmediyse, bu sorunlar karşısındaki tavrını (eğer bunlarla ilgilendiyse) yeniden belirtmemişse, ya tüm ilkel bir insandır, ya da manevî duygusuzluğun en kötüsüne sürüklenmiştir. Bu sorular sorulabilir değil, sorulmalıydı.

Öyleyse, insanların bu arama içinde, bu ateşli sorunları çözümleyeceğini ve acele cevap bekleyen sorularını cevaplandıracağını haklı olarak umdukları bir görüşe yönelmelerine şaşılır mı? Cevap gene hayır olmalı. Varoluşçuluktan yardım beklemeleri hoş değil. Bunun kötü sonuçları oldu ama özellikle bu aramanın şiddetli manevî sarsıntı ve siyasî kargaşalık atmosferi içinde yer aldığı hesaba katılırsa durum baştan aşağıya savunulabilir. Marxizmin felsefî gelişiminde açılan gediğin — Sartre'ın işaret ettiği ve varlığı yadsınamayacak gedik — etkileri hem önemli hem de acı oldu. Çünkü *les absents ont toujours tort.*

Yukardaki uyarmalar varoluşçuluktan esin bekleyen revizyonist eğilimleri *haklı* çıkarmak için yapılmadı. Varoluşçuluğun bizim kendi saflarımızdaki başarı nedenlerinin açıklanması, her şeyden önce bu başarıya imkân veren kendi yanılgılarımızın ve eksikliklerimizin gözden geçirilmesini şart koşar. Böylece, son çözümde, bu tür bir hesaplaşma olayların gidişini değiştirme yollarını ve araçlarını araştırmak, *karşı koymaya* elverişli yöntemleri araştırmaktır. Bu hepsinden önemlidir. Çünkü varoluşçuluğun Sartre yorumunda İkinci Dünya Savaşı'ndan beri bir çeşit felsefi moda haline gelen biçimi, yalnız biçim olarak çok çekici olmamış özü ile de büyük kitleye çok daha yakın gelmiştir. Tanrıtanımaz Varoluşçuluk, bu görüşü savunanların ilerici toplumsal eğilimleri ile birleşince, çeşitli biçimlere girmiş olan varoluşçuluk tarihinde bir *yenilik* idi ve açıkça burjuvalığını ortaya koyan akımlardan çok, sol eğilimliler tarafından benimsenmişti. Bütün bunlar Polonya'daki revizyonizm sırasında «moda»laşan felsefenin niçin varoluşçuluk olduğunu gösterir ve onun birden «patlak vermesi» ile hızla «ilerleme»sinin nedenlerini açıklar.

Bundan çıkarılacak tek sonuç şu ki, yüzüstü bıraktığımız sorunlarla uğraşmak karşılaştığımız sorunlara *kendi* cevaplarımızı vermek ve açılan gediği kapatmak için mümkün olduğu kadar kısa zamanda tavrımızı takınmak zorundayız.

Bütün bu nedenler yüzünden aşağıdaki sorunları birtakım ayrıntılarıyla incelemek gerekiyor. Varoluşçuluğun ele aldığı sorunların çekiciliği nereden geliyor? Bu sorunların hangileri *gerçekten* önemli sayılabilir? Ve bu durumda hangileri Marxist açıdan ele alınmalıdır? Varoluşçuluğu bir doktrin olarak değerlendirmek, ya da onun bütün iddialarını çözümlemek değil bizim amacımız. İşimiz çok daha gösterişsiz, ama çok daha somut: Varoluşçuluğun özellikle kişisellik kuramı ile ilgili olan ve bugün Polonya'da toplumsal önemi görülen ortak sorunlarını incelemek.

II

Birbirinden bu kadar ayrı, gerçekten açıkça birbirine bu kadar karşıt iki felsefe akımı olan Marxizm ve varoluşçuluk (yani Sartre'ın varoluşçuluğu; çünkü onun Polonya'da belli bir etkisi olmuştur) arasında yapılacak bir karşılaştırmaya aralarındaki ana ayrımları belirleme çabası ile başlamak gerek. Varoluşçuluk Marxizmle karşılaştırıldığında yalnız değişik bir sorunlar dizisini, değişik bir sözlüğü ya da değişik bir dünya görüşünü kapsamaz; o aynı zamanda bambaşka bir düşünce dünyasını da temsil eder. Eğer biz bu aykırılığın ana noktasını yakalayamazsak bu tartışmadan bir şey umamayız.

Bu ana nokta — ki Marxistlerle varoluşçular arasındaki bütün öbür düşünce ayrılıkları bu noktanın çevresinde toplanır — birey anlayışıdır. Çünkü bütün varoluşçu akımların ana konusu da bu olmuştur — ontoloji ya da epistemoloji değil, doğrudan doğruya insanoğlunun sorunu, insan sorunu.

Varoluşçu düşünce ile Marxist düşünce arasındaki karşıtlık, bu yazı çerçevesinde, aşağıdaki sorulara indirgenebilir: İnsanın sorunlarını çözümlerken ya hareket tarzını tüm keyfî olarak seçen ve böylece toplumsal hayat dediğimiz şeyi yaratan «bağımsız» (autonom) birey'i çıkış noktası olarak alacağız, ya da karşıt yolu tutup birey'e biçim veren ve onun hareket tarzını belirleyen toplum'la işe başlayacağız. Elbette bu, dâvanın çok genel olarak ortaya konmasıdır ve yalnızca daha birçok ayrıntılı önermeyi değil, ayrıca bir yorumu da gerektirir. Ama ana sorun buradadır ve her şey — öz ve varlık sorununu da içine alarak — ancak buna bağlı olarak ortaya çıkar.

Şunu iyice belirtmek yararlıdır ki, iki akımın çıkış noktaları arasındaki uyuşmazlık hiçbir zaman varoluşçuluğun toplumun rolünü, Marxizmin de birey'in rolünü kesinlikle yadsıdıkları anlamına gelmez. Bizim burada işaret etmek istediğimiz, kuramsal görüşe nedense sıkıca bağlı olan (yöntem sorunlarında çoğu zaman bu böyledir) çözümleme yöntemidir. Varoluşçuluğun bütün türlerinin ortak çizgisi (bu türlerin sayısı Kierkegaard'dan Sartre'a kadarki zaman içinde oldukça çoktur ve büyük ayrımlar gösterirler) yalnızca onların temel sorun olarak birey'in kaderi ve

yaşantısını almaları değildir. Onlar aynı zamanda birey'i çevresinin irrasyonel güçleri ile savaşında yalnız kalmış, tecrit edilmiş ve trajik olarak görmelerinde de uyuşurlar. Bu konuların anlaşılması güç olduğu gibi, kesinlikle dile getirilmesi de çok güçtür.

Normal olarak buna öznelcilik (subjectivism) denir; varoluşçular kendi durumlarının böyle nitelendirilmesine ne kadar şiddetle karşı koyarlarsa koysunlar bu gerçekten öznelciliktir. Çünkü ancak öznelci bir yaklaşım insanı, bireyin egemen (sovereign) olduğu düşüncesi gibi tuhaf ve kendi içinde çelişik bir düşünceye götürebilir (eğer bireyin tüm özgür olduğuna, yalnız kendi kararlarına bağlı kaldığına, ama aynı zamanda çaresizliğine, kötü bir Kaderle savaşında acı bir mutsuzluk içinde olduğuna inanacaksak). Ama işaret ettiğim gibi, bu düşüncede, iradeci bir renk taşıyan öznelcilik ile insanın eylemleriyle bağımlı olmayan kaderin nesnelmiş gibi ele alınması arasında bir iç çelişme var; ve taraftarları için bu kadar çekici olan umutsuzluk ve anlamsızlık felsefesi bu çelişme olmasa bütün büyüsünü yitirmiş olur. Şu da var ki, varoluşçuluktaki çelişme yalnız bu değildir.

Sartre'ın varoluşçuluğu hem görüşlerinin evrimi, hem de bu evrimin çeşitli aşamaları arasındaki zorunlu çelişmeler yüzünden özel bir durum olarak ele alınmalı.

Sartre'ın başarısı, bütün varoluşçu akımların ana sorunu sayılan birey ve bireyin çevresiyle karmaşık ilişkileri sorununu olağanüstü bir ustalıkla, artistik bir çekicilikle sunmasından ileri geliyor. Bu bakımdan Sartre'ın varoluşçuluğu, yalnız felsefesini baştan aşağı dolduran karamsarlık ve umutsuzluk psikolojisiyle değil, aynı zamanda bu psikolojiyi belirleyen çok daha önemli bir nedenle gelenekseldir: anti-sosyal bir tutumla ele aldığı yalnız ve tecrit edilmiş birey, kendi hareket tarzıyla ilgili kararları tam bir yalnızlık içinde vermek ve canlı cansız bütün kötü şeylere karşı savaşında salt kendisine güvenmek zorundadır — son sığınağında da korku ve umutsuzluktan başka bir manzara ile karşılaşmaz. Bu yeni bir düşünce değildi ama, özellikle Savaş sonrası manevî kargaşalık döneminde, geleneksel değerler sisteminin alt üst edildiği yeni bir değerler sisteminin ancak ıstırap ve çekişmeler içinde yeni yeni doğmakta olduğu bir zamanda daha etkili görünmüştü. Bu anlayış, öbür görüşlerden çok daha etkili

olmuştu çünkü — gene söyleyelim — aynı zamanda güçlü bir psikolog olan büyük bir yazar tarafından dile getirilmişti.

Ne var ki, bu Sartre'ın yalnız bir yanı. Bir de birinciye karşıt olarak, pratik eylemiyle sosyalizme ve kuramsal çabalarıyla da Marxizme yönelmekte olan öteki Sartre var. Sartre'ın — Marxizme yönelen bir varoluşçunun — bizim Marxistlere — ki onlar da varoluşçuluğa yönelmektedirler ve bu arada Marxist felsefe ve değerler hakkındaki bilgilerini yitirmişlerdir — Marxizmin çağımızda yaşayan, gelişme manzarası gösteren tek felsefe olduğunu anlatmak için özel bir makale («Marxizm ve Varoluşçuluk», *Tworczocs*, No. 4, 1957) yazmış olması hayli gariptir. Hayli gariptir dedim ama, bu sözüme aynı zamanda iyice anlaşılabilir olduğunu da ekleyebilirim. İki karşıt eğilim (Marxizmden sapan ve Marxizme yönelen) belli bir noktada çakıştı mı, bu nokta hiçbir zaman bir uyuşma noktası değildir. Çünkü geriye kalan bir şey daha var: onların gelişme süreçleri; bu hiç gözden kaçmamalı, çünkü uyuşmazlıkları bu yüzdendir.

Varoluşçu geleneğe bağlı kalan Sartre ile Marxizmin felsefî görüşünü kabul eden Sartre arasında bir çelişme vardır ve bu ancak, bugün onun görüşlerinde gözlemlediğimiz aykırı durumların birini kabul etmemekle ortadan kaldırılabilir. Bu çelişme en özlü biçimde birey sorununun ele alınışında görülür.

Polonya'daki birtakım garip «hayranlar»ının bir varoluşçu olarak tanıtma hevesine kapıldıkları genç Marx, ünlü *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde der ki: «... insan özü her bireyin tabiatında varolan bir soyutlama değildir. Aslında o, *toplumsal ilişkilerin bütünüdür.*» (Altını ben çizdim.)

Bu özdeyişsel ifade Feuerbach'a yöneltilmişti. Feuerbach, Marx'a göre, bireyin toplumsal karakterini kavrayamamış, bu yüzden de iki şeye karşı, çifte günah işlemişti: (a) bireyin tarihsel belirlenişine karşı; çünkü onu soyut olarak tecrit edilmiş bir birey gibi ele almıştı; (b) bireyin toplumsal belirlenişine karşı; çünkü onu natüralist bir biçimde, çeşitli türden bireyleri birbirine iliştiren bağlar açısından ele almıştı.

Feuerbach'ın bireyi ele alışına yönelttiği (özellikle burada Feuerbach insanın dinsel duygusundan söz açıyordu) eleştirisini bitirirken Marx: «Feuerbach 'dinsel duygu'nun kendisinin de *toplumsal bir ürün* olduğunu

ve onun incelediği soyut bireyin gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor,» diyordu.

Bu sözlerin yalnız Feuerbach'a karşı değil, aynı zamanda ve aynı şiddetle natüralizm ile varoluşçuluğun birey problemine yaklaşımlarındaki yanlış görüşe karşı da yöneltildiğini anlamak için özel bir sezgi ya da bilgi gerekmez.

Marx der ki : «İnsan özü her bireyin tabiatında varolan bir soyutlama değildir. Aslında o, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.» Bunu anlamak işin özünü kavramak demektir. İnsan, bir «insan bireyi» olarak, «toplumsal ilişkilerin bütünüdür», onun kaynakları, gelişmesi ancak toplumsal ve tarihsel bağlar içinde anlaşılabilir; yani, insan toplumsal hayatın bir ürünüdür. İnsanın ruhsal hayatına ve ürünlerine bu toplumsal, aynı zamanda tarihsel yaklaşım Marxizmin söz götürmez ve çok önemli bir kuramsal başarısıdır.

Bu nokta üzerinde, yalnız varoluşçu yaklaşıma karşı Marxist tezi savunmak için değil, bir de kendimizi genç Marx'ın görüşlerinin basitleştirilmiş yorumlarından kurtarmak için, önemle durulmalı. Kimi aydın çevrelerimizin Marx'ın çalışmalarının ilk dönemlerinde ele aldığı sorunlara birdenbire bu düşkünlüğü, o çevrelerin kendi kendilerine sordukları insan faaliyetleriyle ilgili sorulara bir cevap arama, Marxist kuramın kapsadığı konuları «insancıllaştırma» (humanize), bunlara insancıl bir anlam verme, bireyin kaderi ile bu konular arasında bir ilişki kurma çabası olarak açıklanabilir. Bu sorunlar ve bu heves gerçekten Marx'ın ilk yapıtlarında vardı ve bunları Marx'ın çalışmasındaki gelişmenin temeline dayandırarak incelemeye devam etmek çok önemli ve ciddî bir tekliftir. Böyle bir çalışma yalnız bu gibi sorunlar üzerinde araştırma gereğini uyandıran geçici toplumsal gereksinimlere bağlı değildir. Aslında, önemli olan bu sorunlara nasıl yaklaşıldığı ve bunların nasıl incelenip yorumlandığıdır.

Şu halde daha önce Marxizme bağlı kalmış aydınlar kitlesini varoluşçuluğa yönelten toplumsal ve psikolojik nedenler onları aynı zamanda genç Marx'ın görüşlerini varoluşça bir hava içinde yorumlamaya itiyorsa bu araştırmanın niteliği adamakıllı değişmiş olacaktır.

Ama artık ana soruna dönelim. Biz birey sorununu varoluşçu biçimde ele alışa karşı, asıl genç Marx'in görüşlerinde keskin ve uzlaşma tanımaz bir direnme görüyoruz. Marx'in bu konudaki görüşünü — bunu Marx ilkin *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde ortaya koymuş, sonraki bütün incelemelerinde geliştirmiştir — kabul etmek varoluşçuluğun kuramsal temellerini reddetmek demektir: onun öznelci, anti-sosyal ve tarihselliğe karşı olan birey kavramını reddetmek demektir.

Bunun için eklektizme ya da çelişmelere düşmeden, genel olarak felsefi sorunlar ve özellikle birey sorunu üzerinde varoluşçu ve Marxist görüşlerin ikisini birden benimsemek olanaksızdır. Eğer birey sorununa Marxist açıdan, yani tarihsel ve toplumsal açıdan yaklaşırsak, varoluşçu birey kavramındaki idealist (subjektivist) temelleri reddetmek zorundayız; insan ahlâki bir çatışma ile karşı karşıya geldiği zaman bağımsız olarak karar vermek durumunda olduğu için (ki bu doğrudur ve ana sorun burada ortaya çıkar) yalnızlığa ve giderek keder ve ümitsizliğe mahkûmdur, önermesini reddetmeliyiz. Tersine, Marxizm gösterir ki, insan bir anlamda bağımsız sayılacak kararlar verirken ve belli bir tavır takınır ya da bir davranış biçimini seçerken daima bu kararları topluma bağlı olarak alır — çünkü onun kişisel modelleri toplum tarafından belirlenmiştir, dayandığı temeller, Marx'ın dediği gibi, toplumsal bir üründür ve bu görüş açısından «birey, gerçekte belirli bir toplum biçimine aittir.» Bu bakımdan «keder felsefesi» bir buhran döneminde toplumun belli bir kesiminde hüküm süren psikolojik havayı yansıtmakla birlikte «sonsuz» sayılan felsefî geçerliğini yitirir.

Şurası açıkça belirtilmelidir ki, tanrıtanımaz varoluşçuluk bile, insanın kaderi ve sorumluluğu sorununun dinsel açıdan ele alınışına, ilk bakışta göründüğünden çok daha yakındır. Bu, insana özgü şeyleri tarihsel ve toplumsal açıdan çözümlemeye yanaşmamanın kaçınılmaz bedelidir.

Daha önce de görüldüğü gibi, varoluşçuluk, kendi kaderinin bağımsız yaratıcısı olan bireyin «egemenliği»nin tanınması ve insanın kör bir kaderin elinde oyuncak olduğunu ve — Sartre'ın özellikle oyunlarında ısrarla üzerinde durduğu gibi — kötünün insanın eylemine bakmadan her zaman onu yendiğini *(Le Diable et le Bon Dieu* belki bu düşüncenin en keskin ifadesidir) ilân eden «keder felsefesi» nin anlamı arasındaki bir iç karşıtlıkla nitelenir. Bu karşıtlık dinsel terbiyeye ve özellikle Musa dinine (ki

Hıristiyanlık onun bir kopyasıdır) özgüdür. Yahudi Yehova da varoluşçular kadar sapkındır: Onun, insanı «kendi biçiminde yarattığı» ve oldukça ustalıkla iyi ile kötü bilgisini verdiği doğrudur, ama o bunu sadece insanı mahkûm etmek için yapmıştır — tek öğretim aracı olarak On Emir'le donatılmış, ahlâki çatışmalarından kurtulabilmek için korku ve kargaşalık içinde, karanlıkta umutsuzca yol arayan, en sonunda lanetlenme ile karşı karşıya gelecek olan sefil solucan. Bu ulvî, kutsal yaratık, dinin ışığında ne kadar sefil, çaresiz, ne kadar zavallı ve aşağılanmış görünür. Ve eğer bu kötü Demiurgos'un önceden mahvolmaya mahkûm ettiği kendi yaratığının düşüşünü beklediğini hatırlayacak olursak; şu haince tehdidi düşünürsek: «Dedesi koruk yemiş torunun dişleri kamaşmış»; insanın eylemlerinden alacağı intikamı asıl günahkârlardan ta onuncu kuşağa değin sürdürdüğünü aklımızdan çıkarmazsak — rahatlıkla İncil'in olağanüstü derecede ahlâk dışı bir kitap olduğu sonucuna varabiliriz. İster tanrıtanımaz, ister dinsel olsun, varoluşçular da gerçekte aynı görüşü temsil ederler ve ihtiyar Yahova'nın hainliğini ve sapkınlığını olduğu gibi tekrarlarlar. Onlar da bireyi egemen olarak nitelerler, ama bu sadece onu yalnız bırakmak, toplumdan ayırmak içindir; kötü Kader'in ayakları dibinde çaresizlik içinde sürünen bu sefil, gülünç solucanları başlarında ahmakların egemenlik taçları ile kedere ve kimsesizliği düşürmek içindir. Onların, bireyi toplumdan çekip koparmakla ona egemenlik tanımak şöyle dursun, tersine, onu herhangi bir gerçek bağımsızlıktan yoksun bıraktıkları ortada değil mi? Kafka'nın romanlarını, *Şato* ya da *Dâva*'yı okuyan, ya da *La Diable et le Bon Dieu'*de. Sartre'ın kahramanının başına gelenleri seyredenlerin bundan kuşkusu olamaz. «Keder felsefesi» *à rebours* (tersine) bir terbiye, ahlakdışı bir ahlâk dersi, insanca olmayan bir hümanizmadır.

Şunu yeniden söyleyelim: insan Marxist görüşle varoluşçu görüş arasında bir seçim yapabilir, ama ikisini uyumlu bir biçimde bağdaştırmak olanaksızdır. Böyle olunca bundan önemli bir sonuç çıkarılabilir: ergeç Sartre'ın kendisi, kendi görüşlerinin çelişik unsurları arasında bir seçim yapmak zorunda kalacaktır.

Bu sözler, bir kimsenin Marxist olabilmek için varoluşçuluğun ilgilendiği sorunlarla uğraşmaktan vazgeçmesi gerektiği anlamına mı gelir? Hiçbir zaman. Bu makale baştan aşağıya karşıt yaklaşımın savunulması için yazılmıştır.

Sartre «Marxizm ve Varoluşçuluk»da kendi varoluşçuluğunun sadece Marxizmde açılan gediği kapatmak için tasarlandığını önemle belirtir ve bu gedik doldurulduğu zaman varoluşçuluğun bağımsız bir felsefe okulu olarak varlık nedenini yitireceğini söyler.

Her şey bizim bu açıklamayı yorumlayış tarzımıza bağlı. Eğer bu, Marxizmi varoluşçu kuram ve yöntemle «tamamlamak» demekse tüm önerme anlamsızdır, çünkü ateş, suyla *tamamlanamaz.* Öte yandan, eğer Sartre insanın sorunları — ki bunlar değişik nedenlerle tarihsel bakımdan varoluşçuluğun tekelinde kalmışlardır — Marxizm tarafından ve Marxist yöntemle temellendirilerek ele alınmalıdır demek istiyorsa bu çok dikkatli ve derine inen türden bir inceleme isteyen önemli bir önermedir.

Böylece aşağıdaki sorulara kesin cevaplar verme zorunluğu ortaya çıkar: Ele alınan sorunlar nelerdir? Marxist açıdan hangi yeni sorunlar kuramsal olarak tartışılmalıdır? Varoluşçuluğun ortaya koyduğu sorunların hangileri karşıt bir kuramsal görüşle ele alınmaya değer?

Varoluşçulukta insanı özellikle kendine çeken şey nedir? Dikkatli bir inceleme iki büyük sorunlar grubunun özel bir ilgi istediğini ortaya koyacaktır: (a) insanın kendi eylemlerindeki kişisel sorumluluğu, ki buna siyaset alanında ve özellikle çeşitli ahlâk kurallarının çatışma halinde olduğu durumlardaki eylemleri de katılır; (b) bireyin dünyadaki yeri ve rolü; bu ikinci konu oldukça bulanık ve belirsizce «hayatın anlamı»yla ilgili sorunlar olarak tanımlanmıştır.

(Her iki sorunlar grubu da geniş anlamda bir töre biliminin konularıdır, ama — ne yazık ki — bunların Marxist ahlâk felsefesinin geleneksel gelişme programında bir yeri olmamıştır; bizim «Marxist ahlâk felsefesi geliştirilmelidir» diye ortaya konmuş genel bir yargı ile yetinemeyişimiz bundandır. Önemli olan böyle bir ahlâk felsefesi konusunun ve alanının nasıl belirtileceğidir.)

Bir varoluşçu, insanın sorumluluğu sorununu ele aldı mı o bu işi söz sanatı ile ve soyut bir biçimde yapar. Başka türlüsünü de yapamaz çünkü birey sorununu ve bireyin karar verme özgürlüğünü — dolaylı olarak sorumluluğunu — öyle toplumdan ve tarihsel içeriğinden ayrı olarak ele alınca Birey'i ve Sorumluluğu soyutlamalar olarak görür. Sartre, gerçekten.

davranış kuralları arasında bir seçim yapma durumuna ilişik olan çatışma unsurunun farkındadır (bunun kuramsal anlatımım *L'Existentialisme est un humanisme'* de ve edebî eserlerinde ortaya koymuştur), ama bu seçimin bireyin özgür eylemi olduğunda ısrar eder. Bizim için asıl yapılacak iş, varoluşçuların bu sorunlara yaklaşım tarzına öykünmek değil, tersine bu yaklaşıma kuvvetle karşı koymaktır. Varoluşçuluğun çekiciliği her halde sorunu ortaya koyuş biçiminden değil, bu sorunu ortaya koymuş olmasından ileri gelmektedir.

Marxism hiçbir zaman bu sorunun varlığını yadsımamıştır, ama onu ele alıp bütünlüğü içinde geliştirmemiştir de.

Ve bu konunun özellikle bugün ve gene özellikle sol kanat çevreleri için taşıdığı önem küçümsenemez. İnsanın kendi eylemlerinden sorumluluğu sorunu halkın karşısına soyut olarak değil, çok pratik bir sorun olarak çıktı; birey vicdanı ile parti disiplini arasında muhtemel bir çatışma dolayısıyla, ya da eylemleri kişisel art düşüncelerle zorlanmadığı, toplumsal görevlerini yerine getirdikleri kanısı ile hareket ettikleri halde, nesnel bakımdan yanlış işler yapan kimselerin kişisel sorumluluğu dolayısıyla kendini gösterdi. Böylece sorumluluk sorunu çok daha somut bir biçimde ve hayat içindeki bazı durumların içerdiği ahlâki çatışma unsurunun açık belirtisiyle hayatın kendisi tarafından ortaya çıkarılmıştır.

Bu yoldan ortaya konmuş sorunlara varoluşçuluk bir cevap bulamazdı. Bununla birlikte varoluşçuluk bu alanda epeyce yol aldı. Önce, şunu unutmamak gerekir ki, birey ve birey özgürlüğü üzerine öznelci ve iradeci görüşler (bunlar ayrılmaz olarak birbirlerine bağlıdırlar), başka sorunların yanı sıra, insan özgürlüğünü determinist bir sistem çerçevesinde yorumlayabilmee güçlüğüne karşı bir tepki olarak varoluşçuluk içinde gelişmişlerdir; sonra da — daha önce de işaret edildiği gibi — bu sorunlar üzerine olan tartışmalara Marxistler katılmamışlardır.

Sorun çok karmaşıktır ve birçok konularda araştırmalar gerektirmektedir — her şeyden önce toplum içindeki birey ve buna bağlı olarak bireysel özgürlük ile toplumdaki belirleyici faktörler arasındaki karşılıklı diyalektik ilişki diye anılan sosyolojik sorunun incelenmesi gerekir. Bu konu Marxist öğretide sağlam kuramsal temellere oturtulmuştur. Ama öteki konular adamakıllı ihmal edilmiştir ve onlar söz konusu oldu mu her şey yeniden

ele alınmayı beklemektedir. Bu sorunlar içinde en başta geleni de sosyolojik, psikolojik ve ahlâki yönleri olan sorumluluk sorunudur. Sonunda da en güç soru karşımıza çıkar: ahlâki bir çatışmayı içeren durumlar ve sorumluluk sorununun ard arda sıralanan değişik biçimleri.

Ahlâk felsefesi insan davranışlarının ahlâk yönünden değerlendirilmesini gerektiren durumların çoğu zaman ahlâki çatışmayı içeren durumlar olduğunu normal olarak hesaba katmamıştır. Dahası, ahlâk felsefesi genel olarak ahlâk sorunlarına mutlak çözümler, yani zaman, mekân ve toplumsal çevreye bağlı olmayan çözümler getirerek işini basitleştirmiştir. Bu bütün dinlerin, ahlâk sistemlerinin ve lâik ahlâk denilen ahlâk içindeki çeşitli sistemlerin ahlâk kavramlarının temelidir.

Durum böyle olunca, biz birbirine iyice bağlı iki görevle karşı karşıyayız: göreliliğe (relativism) sapmadan ahlâki tarihselliği (ethical historicism) açıklamak ve bu temel üzerinde, ahlâki çatışma unsurlarını içine alan, durumlar sorununu açıklamak.

«Mutlak» ahlâkın bütün sistemleri, yani sonsuzluğu ve değişmezliği önceden kabul edilmiş ahlâk ilkeleri üzerine kurulmuş sistemler, hayatta sık sık rastlanan bu sorun karşısında bir işe yaramazlar. Bu sorun iyi bir iş yapmanın aynı zamanda kaçınılmaz olarak kötü bir iş yapmak sayıldığı durumlarda, ahlâk normlarında bir çözülme baş gösterdiği durumlarda ortaya çıkan bir sorundur. Çünkü eğer suçlu ya da günahkâr dediğiniz kimse belli bir durumda kendisi için hangi ahlâk ilkesini seçmesi gerektiğini bilmiyorsa, bu onun genel olarak *ilke*'yi bilmemesinden değil (ki ahlâkçılar o ilkenin getirdiği rahat suçlamalara dayanarak haşmetli, mutlak emirleri ve yasaklarıyla araya girerler), bu duruma birkaç çelişik normun uygulanabileceğinden ve kendisinin bu normlardan hangisine öncelik tanıyacağına karar verememesinden ileri gelir. Buna Orestes sorunu da diyebiliriz. Bu ve buna benzer durumlar bütün «Mutlakçı» (absolutist) ahlâk sistemlerini, dinsellerini de, lâiklerini de, tepe taklak eder. Varoluşçuluk bu kuramsal sorunu çözecek durumda değilse bile, ortaya koymuş olması bakımından övülmeye değer. Potansiyel olarak, bu sorunu çözmeye en hazırlıklı olan Marxizmdir; ama şimdiye değin bu sadece bir imkân olarak kalmıştır.

Başka bir büyük sorunlar grubu da, bilimsel olmak dileğindeki felsefe akımlarının biraz hor gördükleri konularla ilgilidir. Bu hor görmenin nedeni, hem sorunlardaki birtakım çapraşıklıklar, hem de bu sorunların bilimden çok, din, mistisizm ya da edebiyat alanına özgü sayılması yüzünden ortaya çıkan geleneksel engellerdir. (Daha önce de açıklandığı gibi, neopozitivizm'in bunları «sahte-sorunlar» başlığı altında sınıflaması da bundandır.) Ne var ki bu sorunlar grubu ortadadır, vardır ve insanoğlunun çok eski zamanlardan beri ilgisini çekmiş, yakın zamanda da varoluşçuluğun başarılarına büyük katkıda bulunmuştur. Bu, kuşkusuz, Marxist yönteme dayanan bir çözüm ister. Bulanık sözcüklerin ardında gizlenen nedir, bakalım.

Eski Ahit'de «Boşluklar boşluğu, her şey boş» diye yazar. Şu ya da bu biçimde bütün Doğu felsefelerinde raslanan bu sözcükler, yaşlandıkça, hayat ve ölüm üzerine düşünüp taşınmaya başlayan her insana yakın gelen sözcüklerdir. İnsan böyle sorunları işitince içinden acımayla karışık bir gülümseme gelebilir ama, onları sadece yadsımakla kalamaz — ne yaşamanın güçlükleri ve yenilgilerinden yorgun düşmüş insanın sorduğu «ne için?», «niye?» sorularına, ne de ölüm düşüncesine bağlı olarak kendini zorla kabul ettiren «nasıl olsa öleceksek bütün bunlar neden?» sorusuna sırtını çeviremez. Ölümün anlamsız olduğu yargısına katlanmak güçtür; hele gereksiz, zamansız v.b. bir ölümse. Elbette sormalıyız: anlamsız, ama hangi bakımdan? Doğa bakımından ise, o zaman anlamla yüklü, ama herhangi bir kimseden, böceklere, bitkilere yem olmakla Doğa'nın hayatına önemli katkıda bulunacağı düşüncesine dayanarak avunması belki beklenemez. Birey açısından, bireyin faaliyeti ve hayatı açısından ise, ölüm tüm anlamsız; bütün eylemlerimizin anlamını yok eden bir şey. İşte dinlerin şu ya da bu yoldan karşı koymaya çalıştıkları bu anlamsızlık duygusudur: Doğu'nun eski ve çok kurnaz dinleri, Nirvana'yı son uç olarak göstermişler, böylece ölüme açık bir anlam kazandırmışlardı; çok daha ilkel olan ötekiler öbür dünya inancını aşılayarak kendilerince ölümün anlamsızlığını ortadan kaldırdılar. Ama dinin kendisi anlamını yitirince ne olacak?

Bu soruna gülüp geçmenin, ya da onun varlığını yadsımanın bir yararı yok — çünkü çok iyi bildiğimiz bazı örnekler, ölüm döşeklerinde dindarlığa dönen tanrısızlar bu konuda düşünmemiz için yeterli bir nedendir. Felsefe dinin yerini almalı ve dinsel dünya görüşü ortadan kalktığı zaman artakalan

çeşitli sorunlarla — ıstırabın anlamsızlığı; hayattaki kişisel başarısızlıklar; ölüm; ve yaşayan, mücadele eden, çile çeken ve ölen bireyin kaderi ile ilgili çeşitli konular — felsefe uğraşmalı. Bu, bilimsel bir yoldan, yani hem anlatılabilir kılınarak, hem de bir çeşit tanıtlamaya (tarihsel ya da toplumsal) uyularak yapılabilir mi? Elbette yapılabilir — fizik ve kimyadaki yoldan olmamakla beraber, gene de yapılabilir. Ve işte bunun için, hem sahte-sorunları ile, neopozitivistler, hem de bu sorunları ihmal etmiş olmakla Marxistler yanılmışlardır.

Burada amacım «Marxist ahlâk bilimini geliştirmek» önermesinin anlamını bütünüyle incelemek değildi. Ben yalnız, bu önermenin, çağımızdaki ideolojik çatışma ile ilgili olarak bazı somut yanlarına değinmeye çalıştım. Bunu da varoluşçu felsefenin canlı ve karşı çıkılmaya değer sorunlarını göstermekle yaptım. Herhangi bir yanlış anlaşılmayı önlemek için yeniden belirtmek isterim ki bu sorunlardan bazısının varlığını ve canlılığını tanımak hiçbir zaman bu konularda varoluşçu görüşü benimsemeyi ya da varoluşçuluğun bu sorunları koyma ve çözümleme yol ve yöntemlerini kabul etmeyi gerektirmez. Tersine bu sorunları Marxist görüşle ele almak, varoluşçuluğa karşı koymak ve sorunları yeniden kendilerine uygun bir açıya oturtmak demektir. Gene de bizim varoluşçuluktan alabileceğimiz bir şey var, o da sorunun kendisi; biz önem vermediğimiz ya da hesaba katmadığımız halde varoluşçuluğun farkına vardığı sorun. Onu kabul ediyoruz, çünkü yaşadığını tanıtladı, çünkü bazı nesnel gereksinmeleri ve soruları yansıtıyor ve böylece biz bu sorunu hayatın içinden çıkarmış oluyoruz, ama başka bir felsefe akımının aracılığı ile. Bir soruna karşı, salt o sorun bizimle genel bir uyuşmazlık gösteren bir felsefe akımınca ortaya konmuştur diye, nihilist bir tavır takınmak, karşımızdakilerin değil, bizim zararımıza sonuçlanacak büyük bir yanılmadır. Hayat bu alanda önemli bir ders verdi bize. İşte bunun için, bu soruna kuramsal bir genelleme biçimi vermek gerekiyor.

PYAMA. P. GAIDENKO

VAROLUŞÇULUK VE BİREY

Yirminci Yüzyıl burjuva felsefesinin en çetin sorunlarından biri birey sorunudur. Gerçekten de, bazı felsefe okullarının ekseni haline gelmesi ve bu konu üzerine geniş çapta yayın yapılmış olması bile, başlıbaşına, bu sorunun nasıl güçlü ve yaygın bir ilgi uyandırdığını tanıtlamaya yeter.

Alman felsefesi içinde *Kultursoziologie* diye tanınan disiplinin ünlü temsilcisi Max Scheler, «Bir anlamda, bütün ana felsefe sorunları bir tek soruna, insan nedir ve insanın, varlığın bütünü (evren ve Tanrı) içindeki metafizik yeri ve durumu nedir sorununa indirgenebilir,»[1] der. Varoluşçuluğun kurucusu Martin Heidegger aynı düşünceyi daha da açık olarak dile getirmiştir: «Hiçbir çağ bilgiyi bu kadar hızla ve kolaylıkla elde etmemiştir. Bununla birlikte hiçbir çağda insanın ne olduğu hakkındaki bilgi bizimki kadar yetersiz olmamıştır. Hiçbir dönemde insan bu derece bir sorun haline gelmemiştir.»[2]

Burjuva dünyasında ortaya çıkan durumu bireyin krizi, genel olarak mânevi ve kültürel bir kriz diye tanımlarsak mübalağa etmiş sayılmayız. Varoluşçuluğun gördüğü rağbetin günden güne artması onun bu sorunu, burjuva insanına ve kültürüne özgü krizi, kaçamaklı sözlerle örtbas etmeye çalışmadan olağanüstü bir buruklukla ortaya koymuş olmasındandır.

Bir zamanlar kendi yarattığı kültürü bugün ezmeye kalkışan bir toplumda bireyin varolma olanağının bile ortadan kalktığını, çağdaş Batı felsefesinde hiçbir düşünce akımı bu kadar açıklıkla gösterememiştir. Başkaca hiçbir akım bireyle toplum arasındaki çatışmayı daha anlaşılabilir ve daha keskin bir biçimde ortaya koyamamıştır. Varoluşçuluğun temelinde yatan «bir»in (one) sorunu (Almancada *man* olarak geçen bu terimi sonra daha uzun boylu tartışacağız) birey - toplum ilişkisi sorunundan başka bir şey değildir. Bunun için biz kendi çizgisi içinde gerçek duruma yan çizen ve insanın kendini «bilinçle kontrol»ünden ya da ulusal ve uluslararası şeylerden söz

açarak aklınca bunların insanın kendi kaderine hâkim olmasını sağlayacağını öne süren konformist liberalizmden çok, varoluşçuluğun bu soruna yaklaştığını görüyoruz. Liberalizm insan ilişkilerini yeniden kurmayı tasarlar ve kamu yararına olan devlet hizmetlerinin artırılması, üretilen eşya üzerinde daha sıkı bir kalite kontrolü, sonra da daha demokratik hükümetlerin seçilmesi yoluyla bireyin krizlerine son verilebileceğini umar. Liberalizm bireysel krizlerin burjuva toplumundaki tek tek aksaklıklardan değil, toplumun kendi bünyesinden ileri geldiğini göremez ve görmeyecektir.

Konformizmin üstünkörü iyimserliğinin tersine, varoluşçuluk göstermiştir ki burjuvazinin mânevi kültürünün çağdaş temsilcileri artık ilerlemeye (progress), hümanizmaya, bilimin ya da eğitimin yararlı rolüne, burjuva demokrasisine, ya da uğrunda burjuva devrimlerinin yapıldığı «akla-dayanan bir insan toplumu» idealine inanmamaktadırlar.

Varoluşçular ise, hümanizma ve demokrasi kavramlarına (Heidegger), bilim ve eğitime karşı güvene (Karl Jaspers) ve sonunda burjuva Aydınlanma felsefesinin öne sürdüğü akıl kavramına hücum ederler. Batı Almanyalı filozoflardan Franz J. Brecht'in deyişi ile «çağımızın felsefî modası»[3] haline gelen varoluşçuluk bu yüzden pek çok insan tarafından benimsenmiştir.

Varoluşçuluk, bir felsefe akımı olarak, Almanya'da 1920'lerde başlar. Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı eseri 1927'de, Jaspers'in üç ciltlik *Philosophie*'si 1932'de yayımlandı. Fransa'da 1925'de Gabriel Marcel *Revue de Métaphysique et de Morale'de Existence et Objectivité* başlığı ile bir makale yayımladı.

Bu dönem Almanya'daki kültür krizinin bütün değerleri yıktığı ve bunlara köklü değişikliklerle yeni anlamlar verilmesini gerektirdiği bir dönemdi. Kültürel şüphecilikle çürümüş olan Fransa'da ise, yeni bir dünya görüşü ihtiyacı çok büyüktü.

Varoluşçuluk, özellikle, Avrupa'nın yalnız Birinci Dünya Savaşı yüzünden değil, Sovyet Rusya'nın ortaya çıkışı yüzünden de sarsıldığı sıralarda biçimlendi. Temel düşünceleri varoluşçular tarafından benimsenen karamsar ve dindar düşünür Soren Kierkegaard bu dönemde Batı

düşüncesine ışık tutar olmuştu. Karanlık günler sona erince, artık Kierkegaard'ın eserleri Danimarka dilinden Avrupa'nın bütün büyük dillerine çevriliyor, tekrar tekrar yayımlanıyordu. Bunun için, varoluşçuluk ilk görünüşüyle, bir Kierkegaard'çı rönesans sayılmıştı.[4]

Bu yeniden canlanmanın ardında ne vardı? On dokuzuncu Yüzyıl ortalarında doğmuş olan Kierkegaard'ın dinsel öğretileri Alman idealizmine, özellikle Hegel'e karşı bir tepkiydi. Hegel felsefesinde tikel (cüz'i) olanın tümel (külli) içinde erimesi düşüncesi sonuna kadar götürülmüştü. Kierkegaard evrenselin, tümelin, bu baskısına karşı çıkmış, bireyi, Hegelci düşünce sistemi içinde hiçbir yeri olmayan, mutlak ruhun gelişmesinde sadece bir unsur sayılan bireyi savunmuştur.

Hegel'e göre tarihsel gelişim süreci bireyin eylemleri karşısında bağımsızdır; bu gelişimin kaçınılmazlığı onu (gelişimi) bütün rastlantılara karşı hazırlar ve birey mutlak zorunluluğun gerçekleşmesi için yalnızca bir araçtır. Birey, ancak mutlak zorunluluğu— «tarihsel aklı» — tanır ve kabullenir de, ona karşıt olarak değil, ona göre hareket ederse özgürdür. Evrensel olan, amaç haline gelir, birey sadece bir araçtır. Hiç kimse, hiçbir zaman, Hegel kadar şiddetle «tikelciliğe» (particularism) karşı çıkmadı. Hegel «tikelcilik» için «içi bomboş olan öznelliğin (subjectivity) biçimciliği (formalism) »[5] deyimini kullanmıştı.

Kierkegaard,'ın ortaya koyduğu felsefî sorun gerçekten büyük bir sorun; çünkü özgürlük ile zorunluluk ilişkisi sorunu. Son çözümlemede Hegel bu sorunu Aydınlama ruhu içinde çözdü: Özgürlük zorunluluğun tanınmasıdır. Özgürlüğe bilgi (cognition) ve aklın aracılığı ile kavuşulur. İnsanı kendisine yabancı ve kavranılmaz bir zorunluluğun tutsağı olmak yerine, bu zorunluluğun efendisi kılacak tek şey bilgidir (cognition). Hegel, «Özgür ruh (spirit), hattâ başlı başına ruh akıldır,» der[6]. İnsan ancak gerçek felsefî bilme edimi (fiili) ile özgür olarak hareket edebilir. Bu bilme edimi içinde özne (subject) ile nesne (object) arasında tam uygunluk vardır. Bilgi'nin özgürlük olduğu düşüncesi bütün Aydınlanma felsefesine hâkimdir. İnsan kendisini zorunluluğun bağlarından kurtarır; bunu yapabilmesi için de zorunluluğun kentli aklının zorunluluğu olduğunu öğrenmesi yani özne ile nesne'ye karşılıklı iki ayrı yer vermekten vazgeçmesi ona yeter.

Karl Marx ve Frederick Engels bu Hegelci çözümü eleştirdiler. Onlar sadece zorunluluğun kavranılmasının kurtuluş (emancipation) demek olmadığına işaret ettiler; gerçeği kavramak yetmez; gerçeği değiştirmek de gerekir, ve bu değişme ayrı ayrı bireyler değil, kitleler tarafından gerçekleştirilmelidir. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde, Stirner'in özgürlük anlayışını eleştirirken açıkça belirtmişlerdi: Stirner « 'kurtuluş' (liberation) sorununa... kendisini o gün bağlayan zincirlerden kurtulmak için eğilmiş olsaydı, böyle bir kurtuluşun önce, yalnız kendisini değil, başkalarını da içine alan bir değişmeyi gerektirdiğini hemen anlardı ve bu değişme de, zamanla, dünyanın durumunda bazı değişiklikler meydana getirecekti, bu da gene başkalarını olduğu gibi onu da içine alırdı.»[7] Bilgi (cognition) aracılığı ile edinilen Hegel'ci anlamdaki özgürlük (Hegelian freedom) hakiki özgürlük değildir, ve yabancılaşmanın kafada dağıtılması da gerçeklik değildir. Bu, tümüyle, ancak eyleme bağlı olarak elde edilebilir.

Kierkegaard özgürlük-zorunluluk karşıtlığı sorununun Hegelci biçimde çözümüne bambaşka bir açıdan hücum eder. Hegel der ki: özgürlük ancak akıl yolu ile elde edilir. Kierkegaard buna şöyle cevap verir: özgürlük ancak akla rağmen elde edilir. Özgürlüğün elde edilmesi için akıl yalnız gereksiz değil, aynı zamanda özgürlüğü olanaksız kılan bir zorunluluğun ortamıdır da.[8] Akıl insan özgürlüğünün katili, bireyin katilidir. Akıl tümel âlemini, zorunluluk âlemini yaratır. Bu âlemde olanaklar arasında bir seçim yapma özgürlüğü olamaz ve bunun için de insan kişiliği kurban edilir.

İnsanın özgürlüğü sorununa Aydınlanma ruhu içinde gösterilen çözüm yollarının reddedilmesine Kierkegaard'ın Hegel'e başkaldırmasının yarn sıra, başkalarında da rastlanır. Bilgi'nin (cognition) kurtulmak demek olmadığı, Yirminci Yüzyılda, felsefenin sınırlarını aşarak sanat yazılarına da girer. Bu fikir Dostoyevski'nin birçok eserinde özel bir canlılık kazandığı için Dostoyevski Batı'da varoluşçuluğun ilk habercilerinden sayıldı.[9] 1862'de aşağıdaki satırları yazmıştı: «Diyelim, bir gün gerçekten bütün içtepilerimizi (impulses) ve isteklerimizi açıklayan, onların hangi yasalar tarafından yönetildiğini ve nasıl geliştiklerini anlatan bir formül... kısacası tam matematik bir formül bulundu; o zaman insan belki de hiçbir şeye karşı istek duyamaz olacaktır; evet, bunun böyle olacağından kuşkunuz olmasın. Çünkü hazırlanmış şemalara uyarak istekte bulunmayı

kim diler? İnsan, hemen bir makinanın dişlisi durumuna düşer — çünkü istekleri, iradesi, umutları olmayan insan bir makinanın dişlisi değil de nedir?» Ve Dostoyevski devam ediyor: «Diyelim, ben kendimin bugünlerde birisi tarafından iyice anlaşılıp tanıtıldığımı gördüm — diyelim birisine nanik yaptım ve bunu sırf böyle davranmak zorunda olduğum için yaptığım tanıtlandı... Benden geriye özgür olarak ne kalacak?»[10] Kierkegaard'a göre birey, kendisini bir mekanizma, büyük bir makinanın dişlisi haline getiren bu zorunluluk âleminden ancak iman'la kurtulabilir. İman'da kendini ortaya koyan bilgi (knowledge) değil, bireysel varoluşun asıl temeli haline gelen insan iradesi'dir."[11]

Kierkegaard'a göre Tanrı'ya iman demek, daima mucizelere, aklın yıktığı bu olanaklara inanmak demektir. İnsan çıkar yol görmeyince, akıl ona yok olmasının kaçınılmazlığını söyleyince onu umutsuzluktan yalnız imanı kurtarır. Kierkegaard, «Bir düşünün,» der, «bir kimsenin hayal gücü korku ile o hale gelmiş ki dayanılmaz derecede korkunç bir şey uydurmuş; sonra bu korkunç görüntü birdenbire onun karşısına çıkıyor ve onun için bir gerçeklik kazanıyor. Her çeşit insan düşüncesine göre, bu adamın başına geleceklerden kaçınılamaz... Ama Tanrı için hiçbir şey olanaksız değildir. İşte bütün Tanrı'ya inanma çabasının, mümkün olabilene büyük bir coşku ile eğilmenin temelinde bu vardır. Çünkü ancak imkân (chance) insanı kurtuluşa götürebilir.»[12]

Karl Marx, insanı özgürlüğüne kavuşturmak için, insan kişiliğinin gelişmesini engelleyen ne varsa hepsini akla ve bilime dayanarak değiştirmenin gerekliliğine inanır. Oysa Kierkegaard'a göre çözüm yolu aklın geçersiz kılınması, onun yerine insanın etkin iradesinin konulmasıdır; bu da Kierkegaard'a göre bir iman eyleminde bulunmaktan başka bir şey değildir. Bu yoruma göre, gerçek ve nesnel bir varlığa sahip olan zorunluluk, dolaylı olarak, zorunluluğun bilim biçiminde ortaya çıkan bilgisi ile eş anlam taşıyor.

Varoluşçular, Kierkegaard'ı izleyerek, birey sorununu, dolayısıyla zorunluluğa karşı özgürlük sorununu felsefelerinin kaynağı sayarlar. Şimdi de onların ne dereceye kadar Kierkegaard'ın düşüncelerinden esinlendiklerini görelim.

Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı eserinin konusu insandır. Burada insan *Vorhandensein*, «şimdi şuradaki varlık» (being-presence) ya da «nesnece-varlık»a (thing-being) karşıt olarak, *Dasein* ya da «bilinçteki varlık» (being-consciousness) olarak belirtilir. Heidegger'e göre, varoluş felsefesinin çıkış noktası insan olmalıdır. Ancak bu noktadan başlarsak bütün felsefenin ana sorunu olan varlığın anlamı sorununa yaklaşabiliriz. Öyleyse Heidegger'in açıklaması ile, aynı zamanda *cogito ergo sum* gibi öznel bir ilkeyi doğru olarak kabul eden, Descartes'ın açıklamaları ya ila Kant'ın, Fichte'nin ve nihayet Feuerbach'ın açıklamaları arasındaki ayrım (fark) nedir? Bir felsefe sistemini kurarken insan'dan başlama gereksiniminin, aslında yeni bir şey olmadığı, bunun genel olarak Avrupa felsefesinin özelliği olduğu bilinir.

Ama ne var ki, diyor Heidegger, şimdiye kadar filozoflar, hattâ insan'ı çıkış noktası olarak almaya uğraşan filozoflar, hiçbir zaman varoluşçu ontoloji fikrine ulaşamadılar. Çünkü onlara göre insan aslında bir varoluş değil, sadece herhangi bir varlık (entity) idi, ve o anlamda insan kişiliği herhangi bir *nesne* ile bir tutuluyordu. Varoluşçuluğun amacı, Heidegger'e göre, insanı varoluş olarak algılamak (idrak etmek) ve bu anlayışı felsefenin çıkış noktası olarak kabul etmektir. Varoluşçular, daha önceki felsefeler insanı herhangi bir varlık, «bir nesne »ymiş gibi gördüler derken ne demek istiyorlardı?

Böylesi bir yaklaşımın ardında belli bir düşünme yöntemi, dış dünyaya doğru belli bir yönelim varsayılır. Jaspers'e göre bu yöntem bilimsel yaklaşıma özgü olan yöntemdir. Bunun için Jaspers'in yeterince doğru olarak gösterdiği gibi, bilimsel yaklaşım bir şeye nesnel olarak, yani ona kendi başına varoluşu içinde, insan'la ilişkisindeki fonksiyonundan soyutlanmış olarak bakma demektir. Bir nesne bilimsel olarak ele alındı mı insan kendinden sıyrılmalı. Bunda ne kadar başarılı olursa, üzerinde çalıştığı nesne ile özdeş olmaktan (aynîleşmekten) o derecede kurtulur ve hakikate (truth) o kadar yaklaşmış olur. Bilim adamının düşünme eyleminde düşünen ile düşünülen şey'in ayrı tutulduğu kabul edilir. Bu durumda insan zaman içinde bir an, bir unsur, nesnel hakikatin kendini ortaya koyması için bir araç olur: insanın bilimdeki rolünün bir amaca varmanın aracı olmaktan öteye gitmediğini iddia eder Jaspers. Bilmeyi, mutlak ruhun kendisini bilmesi olarak tanıtan Hegelci sistem, Jas-pers'in kanısına göre, bilimsel yani nesnel bilgi ide'sinin en tutarlı, en doğru anlatımıdır.

Bu türden bir yaklaşım kaçınılmaz olarak, düşünen insan'ın düşünme konusu olan şey'e kendisine karşı olan bir şeymiş gibi bakması, onunla geleneksel felsefede bütün düşünmenin temeli sayılan özne-nesne ilişkisi niteliğinde bir ilişki kurması demektir. Bunun için insan sadece kendisini ele alsa gene de zorunlu olarak özne ve nesne diye ikiye bölünür, çünkü amacı araştırma olan düşünme fonksiyonu nesnelliği şart koşar.

Ama Jaspers düşüncenin nesnesi derken ne anlıyor? Nesne (object) daima bir *şey,* insan'ın karşısında, dışında ve ona yabancı (ondan ayrı) olan bir şeydir. İnsan düşünme süreci içinde kendi kendisi için bir nesne durumuna geldiğine göre, kendisini bir *şey*'miş gibi düşünür. Bir nesne'nin özne-nesne ilişkisi dışında kavranması olanaksız sayılınca, bütün dış dünyayı nesnelere dönüştürme düşüncenin özü gereği zorunlu oluyor. Düşüncenin de bir nesne, bir varlık haline gelmesi bundandır, diyor Jaspers.

Heidegger'e göre, insanın fizik, biyolojik ve manevî unsurları içine alan bir varlık olduğu hakkındaki Aristo'dan başlayan geleneksel metafizik anlayış temelden yanlıştır. Bu anlayış, Heidegger'e göre, Spinoza'da en uç noktasına varır. Spinoza *res cogitans* (düşünen nesne) demekle her halde buna en uygun adı koymuştur. İnsanın «düşünen hayvan» (rational animal) olarak tanımlanmasının temelinde de aynı metafizik ilke yatar. Bu tanımlamada da insan daha baştan dış dünyadaki diğer nesnelere benzetilme (analoji) yoluyla bir varlık olarak görünür. Heidegger der ki: «İlk hümanizma, örneğin Roma'daki hümanizma, bugüne kadar gelip geçmiş bütün hümanizmalarla birlikte insanın evrensel varlığını kabullenir.» «İnsan *animal rationale*'dir», düşünen bir hayvandır.[13]- İnsanın başka nesneler arasında bir nesne olduğu hakkındaki bu açıklama yerini artık varoluşçu insan kavramına bırakmak zorundadır.

Jaspers'in bilimsel düşüncenin varoluş'a karşıt (anti-existential) olduğu, başka bir deyimle, ilkece kişilik-dışı (impersonel) olduğunu[14] iddia eden önermesiyle Kierkegaard'ın Hegel hakkında eleştirileri arasındaki bağlantıyı rahatça görebiliriz. Jaspers, kişiliğin ancak bilime, özü gereği kişilik-dışı olan bilimsel düşünceye rağmen korunabileceğini iddia eder. Kierkegaard'ın tezine göre, bireysel özgürlük ancak akla rağmen elde edilir: ya bireysellik ya bilim; ya özgürlük ya akıl — varoluşçuluğun ortaya koyduğu ikilem (dilemma) budur.

Sorunun bu kadar belirgin olarak açıklanması bizim, Kierkegaard'ın da, Jaspers'in de usavurmalarını şu öncüle oturttuklarını görmemizi sağlar: insan kişiliğinin gelişmesine, insan özgürlüğüne engel olan şey insanın dışında değil, içindedir; geçerli olan zorunluluk insanın kendi aklının, kendi düşünüşünün zorunluluğudur. «İnsanın kendine özgü temel yeteneklerinin» gelişmesini engelleyen nedenleri toplumsal ilişkilerde (Marx) değil, bilimi yaratmakla insanın elini kolunu bağlayan aklın işleyiş tarzında aramalı. Varoluşçular bireyin kurtuluşunun, onu köleleştiren ve bir nesne, «başka emtia arasında bir meta» (Marx) haline getiren insanlararası ilişkilerin yeniden düzenlenmesi yoluyla sağlanacağına inanmazlar. Onlara göre birey ancak, akıl ve bilimin, insanı kör bir zorunluluktan kurtarmak yerine edimli olarak zorunluluğu desteklediğini anlamaya başladığı zaman kendini kurtarabilecektir. Marx aşağıdaki sözleri yazdığı zaman kafasında her halde bu çeşit düşünceler vardı: «Genç Hegelcilerin düşüncelerine göre insanların eylemleri, davranışları, birbirleriyle olan ilişkileri, karşılaştıkları engeller ve sınırlamalar hep bilinç ürünüdür. Bu böyle olunca Hegel'e bağlı düşünürler, insanların gündelik geçerliği olan bilinçlerinin (their current consciousness) yerine insanı amaç edinerek eleştiri yapabilen ya da ben'e yönelmiş bir bilinç koymalarını ve böylece bugün onları kısıtlayan şeyleri giderebileceklerini ahlâki bir talep (jstek) olarak ileri sürerlerken kendi içlerinde tutarlıdırlar. İnsanın bilincini değiştirmeye yönelmiş olan bu talep varlığın değişik bir tarzda yorumlanması isteği haline gelir. Bu da, varlık ancak başka bir biçimde yorumlanarak bilinebilir demektir.» [15]

Gerçekten de, varoluşçuların kanısınca insanın kendini kurtarabilmesi için kendine şimdiye kadar olduğundan daha başka bir gözle bakması gerekir. Bu yeni bilinci ona varolmanın en doğru yolunu gösterecektir. İki varoluş biçimi arasındaki bu farklılaşma hakiki ve hakiki-olmavan, gerçek ve gerçek-olmayan varoluşçuluğun ana kavramlarından biridir. Heidegger, Jaspers, ve Jean-Paul Sartre'ın geliştirdikleri sistemler birbirinden farklı olmakla birlikte sorunu koyuş tarzları birdir... Şimdi *Sein und Zeit'da* Heidegger'in bunu nasıl ele aldığını görelim.

Eğer insanın ilgileri ve faaliyeti kendisinin dışına yönelmişse, dış dünyadaki nesnelere ve süreçlere yönelmişse, kafasını nesne dünyasının bilgisiyle doldurmuş olacaktır, der Heidegger; ve bu durumda onun dış dünya ile ilişkilerinin teorik ya da pratik olmasının önemi yoktur. İlkin, dışa

yönelim sadece pratik bir şey ve nesne de «işeyarar» (kullanışlı) bir şey gibi görünür. Ancak nesnelerin insan tarafından yönetimi ve insanın nesnelere karşı faydacı tutumu yerini salt düşünceye bağlı bir yönelime bıraktığında nesnelerin sadece «işeyarar» olmalarının ötesindeki varoluşları görünmeye başlar, ve onlara karşı teorik bir tavır takınılmış olur.[16] Heidegger'e göre, felsefe nesnelere karşı özne-nesne ilişkisinin dışında bir tavır takınamadıysa, insanın varoluşunu kavramak için de nesne dünyasına dalmaktan başka bir yol bulamamıştır. Heidegger varoluşçuluğun insan için izlenecek yepyeni bir yol keşfettiğine ve bunun teorik ya da pratik yol olmayıp en doğru *existentia* (varoluş) biçimi ya da varlık biçimi olduğuna inanır. Bu «hakiki» (true) yönelim, varoluşun kendisine, kendi olanaklarına (potansiyeline) doğru katlanışını içerir. Varoluşun gerçekliğini belirleyen, dışardaki nesnelere yönelme değil, kendine yönelmedir. Varoluşçu felsefenin çıkış noktası şudur: ancak «hakiki» (true) ve «hakiki-olmayan» (non-true) varlık (being) ayırımını yapabilme yeteneği insana, varoluşun (existence) aslında ne olduğunu anlayabilme olanağını sağlar; bu ayırım varoluşçuluğu bütün öteki antropolojik felsefelerden ayıran yepyeni ilkeyi temsil eder.

Bununla birlikte, bu ilke gerçekten o kadar yeni midir? Varoluşçuluk ortaya çıkmadan çok önce ileri sürülmüş bir ilke değil midir? Bu sorunun cevabı bütün varoluşçu felsefenin temel inançlarına ışık tutar. İnsanın hakiki ve hakiki-olmayan varlığını birbirinden ayırd etme ilkesi Heidegger ve Jaspers'in değindikleri birçok ortak sorunlarla birlikte, Hıristiyan felsefesinin bir bölümüdür ve aslında Kierkegaard'ın hemen hemen Heidegger'in kullandığı deyimlerle ifade edilmiş olan tezidir.

İnsanın hakiki-olmayan varoluş biçimi, nesne dünyasına dalmışlığı, Heidegger'in «bir»in ya da *man*'ın[17] varoluşu dediği şeydir; «bir» ya da *man,* basmakalıp varoluşu bütün tipik alışkanlıkları, kavramları, kanıları ve değerleri ile belirleyen kişiliksiz, hüviyetsiz «birisi»dir (someone). Bunun ne demek olduğunu anlamak için, yeniden Jaspers'in bilimin özü üzerine yazdıklarına bakalım: Jaspers kişilik dışı olmanın bilimsel yaklaşımın özelliği olduğunu söyler, ama ne de olsa bilim insanın, kendisi ile. faaliyetinin birbirinden ayrı düştüğü tek alan değildir; bütün siyaset hayatı, insanın kabul edilmiş ölçülere ve belirli davranış kurallarına göre hareket

etmesini gerektiren bütün hukukî ilişkiler de hep o renksiz, basmakalıp varoluşun bir parçasıdır, ki orada kişilik silinip gider.

«’Onlar’ nasıl eğleniyorsa biz de öyle eğleniyoruz (wie man geniesst); edebiyatı ve sanatı ’onlar’ nasıl okuyor, nasıl gözlemliyor, yargılıyorlarsa biz de öyle okuyor, gözlemliyor ve yargılıyoruz... Sınırsız ve aynı zamanda Herkes demek olan ’onlar’ günlük hayatın basmakalıp şemalarını belirliyorlar.»[18]

Bu basmakalıplıklar alanında insan bir birey olmaktan çok bir nesne, faaliyetin öznesi olmaktan çok, kendisinin dışında kalan, kendisine yabancı bir şeyin faaliyetinin öznesidir. Faaliyetin asıl öznesi olan o «bir»in öznesidir. İnsan bu durumda etkin değil, edilgindir; bir araçtır, evrensel olan bir şeyin faaliyeti içinde bir parça, bir unsur haline gelir. Basmakalıplık alanında her birey de basmakalıp olur, ortalama olur. Basmakalıp sürekli olarak «her göze batan istisnaya karşı tetiktedir ve sessizce onu baltalar. Temele ait olan her şey... sanki çoktan beri bilinirmiş gibi örtbas edilir. Mücadele ile elde edilmiş her şey sadece bir kolaylık oluverir. Her sır, sır olma niteliğini yitirir.»[19]

Aslında bizim burada gördüğümüz tablo Marx’in geçen yüzyılda ana hatlarını çizdiği, burjuva toplumundaki insan ilişkilerinin tablosudur. Kapitalist toplumda insanın bir nesne haline geldiğini ve insanlararası ilişkilerin nesnelerarası ilişkiler tarafından belirlendiğini ilk gösteren Marx olmuştur: «... kendi emek (iş) ürünlerinin toplumsal ilişkileri üreticilere, oldukları gibi, yani ne iseler öyle, yani emek harcayan (iş gören) kişilerin kendi aralarındaki dolaysız toplumsal ilişkiler olarak değil de, aksine kişiler arasındaki maddî ilişkiler olarak görünürler.»[20] Kapitalist topluma Marxist açıdan yöneltilen eleştirinin özü budur. Marx’in kapitalizme başkaldırmasının başlıca nedeni kapitalizmin kişiliği ezmesi ve kişiyi bir nesne haline getirmesidir. Bununla beraber Marx bu durumu yaratan nedenin ortadan kaldırılabileceğini gösterdi ve bu amaca varmayı sağlayacak araçları salık verdi. «Bireylerarası ilişkinin nesnelerarası ilişkiye döndürülmesi... tarihsel bir süreçtir ve bu süreç tarihsel gelişmenin çeşitli aşamalarında başka başka, gittikçe belirginleşen ve evrenselleşen biçimler alır. Çağımızda nesne-ilişkilerinin bireyler üzerindeki egemenliği, rastlantının bireylik (ferdiyet) üzerindeki baskısı, mümkün olan en keskin

ve en evrensel biçimleri kazandı, ve böylece de çağdaş insanı adamakıllı tanımlanmış bir görevle karşı karşıya getirdi. Bu görev de şuydu: nesne-ilişkilerinin ve rastlantının birey'e egemen olmasına göz yummak yerine, birey'in bu ilişkiler ve raslantı üzerinde egemenliğini ilân etmesi... çağdaş ilişkilerin insana yüklediği bu görev, toplumcu bir temele göre topluma düzen verme görevi ile bağdaşır.»[21]

Varoluşçular, Marx'in tersine, yabancılaşmış (ya da onların diliyle, hakiki-olmayan «non-true») varlık biçimini doğuran kaynağın insanın kendi özünde olduğuna inanırlar; onlara göre insan kendinden kaçmak için basmakalıp dünyaya dalar. Ama, varoluşçulara göre, insanı kendi hakiki varlığına sırt çevirmeye ve kendi dışındaki basmakalıp bir dünyaya dalmaya, kendisini değil de, nesneler dünyasını başlıbaşına bir amaç saymaya iten şey nedir?

Varoluşçuların iddiasınca hakiki varoluşa (true existence) katlanılamaz. Basmakalıp değerler dünyasında birey «bir»in yaşadığı gibi (wie man lebt) yaşar; eylemlerinin sorumluluğu kendisinde değil, «bir» dedir (yani «onlar»dadır), çünkü öyle bir çevrede yaşarken insan birey olarak eylemlerinde özgür değildir, belli yasalara, ahlâk kurallarına, kamu oyunun buyruğuna vb. boyun eğer. Öte yandan, basmakalıp değerler dünyasını bırakınca da, ne eylemlerinde, ne de kararlarında ona dışarıdan yol gösteren hiçbir şey yoktur; kendi seçimlerini kendisi yapmalı, kararlarını kendisi almalı, kendi iç «ben»i, vicdanı ona kılavuz olmalı ki eylemlerinin bütün sorumluluğu kendisine yüklensin. İnsan özgür olunca her yaptığından kendisi sorumlu olur; her yanılgının da suçlusu kendisidir. Bir birey, bir kişi olarak kendi eylemlerinin öznesi olarak hareket eder. Ama özgür olmak, kişi olmak, bireyin kararlarını kendisinin almasını, kendi kendine karşı sorumlu olmasını gerektirmeyen can sıkıcı bir dünyaya sığınmaktan çok daha zordur. Birey kendi özgürlüğüne katlanamaz, sorumluluğa katlanamaz ve bunun için de «gündelik basmakalıp değerler»e sığınarak özgürlüğünü ve sorumluluğunu ortadan kaldırmaya çalışır.

Bövlece bütün sorun, sadece, törel (moral) alana kaydırılmış oluyor; insanlar arasındaki bağların nesne-ilişkileri halinde olduğu bir dünya, ki bu dünyada birey ister istemez burjuva toplumda yaşamak zorundadır, zaman dışı bir varoluş biçimi olarak ortaya çıkar; insan kendi özgürlüğünün

çilesini çekmeye kararlı değilse ve bu cesareti benliğinde bulamıyorsa kendisini bu can sıkıcı dünyaya kaptırmaya uğraşır. Onun için de, insanı yeniden gerçek varoluşuna kavuşturacak ve onu — yani bugünkü *nesne*'yi — yeniden bir bireye çevirecek olan toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlenmesi, üretim biçimindeki değişiklikler değil, insanın kendi bilincinde olagelecek değişikliklerdir.

Birey nasıl olup da kendisini bu basmakalıp değerler dünyasından kurtararak öz benliğine dönebilir? Varoluşçulara göre, bunun tek yolu, ölümü, bütün varoluşu yok eden o kesin sınırı korkusuzca göze alabilmektir. Ölümü hakiki olmayan varlıktan hakiki varlığa geçiş aracı olarak kabul eden bu görüş Hıristiyan ahlâkından esinlenmiştir. Yalnız Jaspers ve Marcel gibi Hıristiyan varoluşçular değil, Heidegger ve Sartre gibi kendilerini tanrı-tanımaz (atheist) sayanlar da «ölüme alışma» (Seln zum Tode) tezini benimserler. Bu varoluşçu önerme bizim literatürde, genel olarak varoluşçuluğun karamsarlığının, bir keder felsefesi, insan varoluşunun umutsuzluğunu ve anlamsızlığını dile getiren bir felsefe olduğunun kanıtı sayılır.[22]

Bununla birlikte, ölüm tezi başka bir düzeyde de ele alınabilir: bu tez varoluşçu kişilik kavramının temelini teşkil eden ve Aydınlanma felsefesi içinde işlenmiş olan düşüncenin taban tabana karşıtıdır. Hıristiyanlıkta ölüm sorununun ve bu sorunun taşıdığı anlamın bir üstünlüğü vardır. Hıristiyan ahlâkı ölüm sorununu bireyle ilgili telkinlerinin mihverine oturtur ve bu, Hıristiyan ahlâkını eski Yunan felsefesinin bütün ahlâk görüşlerinden ayırır. Antik felsefelerin tümü oy birliği ile insan'ın ölüm korkusu'nun akıl işi olmadığını, tersine bu korkunun bilgisizlikten, insanın gerçek bilgiden, yoksun oluşundan doğduğunu tanıtlama eğilimindedirler. Yunan filozoflarının görüşleri değişik de olsa amaçları hep birdir: insandaki ölüm korkusunun yersizliğinin tanıtlanması.

Platonun *Sokrates'in Savunması* adlı diyalogundaki yoruma göre, Sokrates için ölüm, ya «hiçliğe geçiştir ki ölen insan her şeyin bilincinden yoksundur» ya da «... ruhun bir değişimi... başka bir âlem'e göçüşüdür.» Bu durumlardan ikisi de insanın ölüm korkusunu haklı çıkarmaz. Platon'a göre hayat *İdea*'sının kendisi ölümün anlamsızlığını ve insanın ölüm korkusunun yersizliğini gösterir.[23] İnsanı bu korkudan kurtarmak için Stoacılar onun

evrenselliğine ve doğal oluşuna işaret ediyorlar: dünyadaki her şeyin bir sonu vardır, ve bu o kadar doğaldır ki, korkulacak hiçbir yanı yoktur. Stoacıların «doğaya göre yaşama» ilkesini öğrenenlerin ölümden korkmamaları gerekir. Çünkü «ölüm, olgun bir meyvanın ağaçtan düşmesi gibi bir şeydir.»[24] Bu bakımdan en açık seçik olan Epiküros'un felsefesidir. Epiküros da insanı ölüm korkusundan kurtarmaya uğraşır. Bu korkuyu insan mutluluğunun ve iç huzurunun en büyük engeli sayar. Gerçekte ölümün insan için varolmadığını, bunun için de ölümden korkmanın bir nedeni bulunmadığını düşünür. «Ölümün bizim için bir şey ifade etmediği inancına kendimizi alıştırmalıyız... varolduğumuz sürece ölüm bizden ötede, öldüğümüz zaman da biz yokuz ortada. Böyle olunca ölüm ne yaşayanı ne de ölmüşü ilgilendirir...»[25]

Hıristiyanlık ortaya çıkar çıkmaz Antik Yunan düşüncesine taban tabana karşıt bir ölüm kavramı getirdi. Yunan filozofları insan aklına çok üstün bir yer vermişler ve ölüm korkusunun bile akıl yolu ile yenilebileceğini sezinlemişlerdi. Ölümün üzerindeki esrar perdesini aklın yardımı ile kaldırdılar, ölüm korkunçluğunu yitirdi. Hıristiyanlık, daha başlangıçta, Yunan düşüncesindeki akılcı eğilimi reddetti. Hıristiyanlığa göre, insanın ölüm korkusunu akıl yolu ile yenmek sadece bir ham hayaldi ve bu, Augustinus ve daha sonra da Kierkegaard'ın ısrarla üzerinde durdukları gibi, insanı yüceltceğine aslında onun gerçek kaderini ve gerçek «ben»ini ondan gizlerdi. Ölüm korkusu Augustinus'la birlikte, varoluşçularda da olduğu gibi, özü gereği insanca ve sembolik bir nitelik kazanır, ve son çözümlemede insanı ya hakiki varlık Tanrı'da varlıktır anlayışına, ya da, Heidegger'de olduğu gibi, hakiki varlık insanı kendine çevrilmeye ve «varlığa kulak vermeye» yönelten varlıktır anlayışına götürür. Augustinus'u izleyerek Kierkegaard da şuna inanmıştır ki, Yunan filozoflarının insandaki ölüm korkusunu yenme sorununun ancak akıl aracılığı ile çözülebileceğini düşünebilmeleri onların, insan kişiliğinin derinliklerinde olup bitenleri anlayamamaları yüzündendir. Yeri gelmişken Kierkegaard'ın tanınmış eserlerinden *The Sickness Unto Death*'e bir göz atmak iyi olur. Bu kitapta Kierkegaard eski ve yeni dünya görüşleri arasındaki temel ayrımı göstermek ister. Sokrates felsefesinin çözümlemesinde Sokrates'i ilk moralist sayar, çünkü Sokrates'in aradığı bilgi, Kierkegaard'a göre, kendiliğinden bir amaç olmayıp mutlu yaşamın vazgeçilmez bir aracıdır. Sokrates'e göre kötü hareket eden insan sadece bilgisizdir; doğru olanı

bilmek insana yeter; bu bilgiyi edinen ona göre davranır, ve iyi bir insan olur. «İyi», bilgidir; «kötü» ise, bilgisizlik. Kierkegaard’a göre, bu iyi ve kötü anlayışı Yunan düşüncesine özgüdür. Kierkegaard sorar: «Öyleyse Sokrates’in, günahın ne olduğunu belirlerken ihmal ettiği belirleyici faktör nedir?» Ve cevap verir: «Bu faktör irade, karşı koyan irade’dir. Yunan düşüncesi iyi’nin ne olduğunu bilen bir kimsenin de iyi olmakta başarısızlığa uğrayabileceğini, ya da bilerek, yani doğruyu bildiği halde yanılgıya düşebileceğini kavrayabilmek için gereğinden fazla mutlu, tecrübesiz, estetik kaygılarla yüklü, cinaslı, nükteli... ve aşırı derecede günahkârdı.»[26]

Kierkegaard, ölüm korkusunu yenme üzerine olan öğretilerle, Sokrates’in erdemin öğrenilebilirliği önergesi arasında bağlantı kurmanın bir güçlüğü olmadığını söyler. Ortak temel insanın rasyonalist açıdan yorumlanmış olmasıdır. İnsanın en önemli yanı aklıdır. Sokrates’den Epiküros’a kadar bütün Yunan filozofları bu noktada birleşirler. Kierkegaard’a göre yalnız Hıristiyan bilinci, erdem’in, insanın aklı değil, iradesi tarafından belirlendiğinin farkına varabilmiştir — «günah insanın doğruyu anlamayışı gerçeğinden değil, anlayamayacağı ve doğru olanı yapmayacağı gerçeğinden doğar.»[27]

Kierkegaard insanı hayvandan ayırdeden şeyin, eski Yunan filozoflarının ileri sürdüğü gibi akıl değil, irade olduğunu söyler.[28]

İnsan iradesi iyi ve kötü ayırımı üzerine kurulmuştur. İnsan iyi ile kötüyü bilebildiği kadar, başka bir deyişle, iyi ile kötü arasında bir seçim yapabildiği kadar özgürdür.

Böylece varoluşçuluk kişiliği iradeye dayatmış olur. Heidegger, Kierkegaard’ın düşüncesini yansıtarak, Sokrates’in insanı erdemli kılmak için sunduğu reçetenin de, Epicuros’un insanı ölüm korkusundan kurtarmak için sunduğu reçetenin de, çağdaşlarımız için değil, yalnız Eski Yunan uygarlığının insanları için geçerli olabileceğini ileri sürer. Eski Yunan toplumundaki insan da, çağdaş insan da ölümden korkar, ama bu korkunun tarzı değişir: Eski Yunan toplumunun insanı öbür dünyadaki muhtemel ıstıraplardan, Tanrıların gazabından korkar ve ona yeniden güvenlik sağlayabilmek için Epiküros ölümü bireyin yok olması, varoluşunun sona

ermesi olarak tanımlamıştır. Hıristiyan insanının korkusu ise, işte bu yok oluş, bu kendi «ben»inin, kişiliğinin yok oluşudur. O varolmayıştan (non-existence) korkar, diyor Kierkegaard; ve eğer sorunun bu yanı Eski Yunan insanında yoksa bu sırf onun bir birey olmaması yüzündendir. Kierkegaard'a göre insan ancak Hıristiyanlıkla bir birey olarak benliğine varabilir. Eski Yunan uygarlığı bireyin farkına varmamış ve bunun için de ölümün kişiliğin yok edilmesi bakımından taşıdığı önemi anlayamamıştı.

Eski Yunan kültürü oluşurken kişilik, birey kavramları Hıristiyanlığın kök saldığı dönemdekinden başka bir anlam taşıyorlardı. Her özgür vatandaşın bütün'le yani içinde yaşadığı toplumla bağlantısının bilincine vardığı bir Yunan *polis*'inde kişilik toplumsal bütünün bir unsuru imiş gibi tasavvur edildi. Birey belli bir toplumsal varlığa ait sayılıyor ve bu toplumun dışında olmak onun aklına bile gelmiyordu. O çağın gerçek toplum-birey ilişkileri bireyin bu durumunu yansıtır. Böyle bir birey anlayışı Kierkegaard'ın dinsiz (heathenish) diye nitelediği iyimser ahlâk görüşüne öncülük eder. Yunan filozofları için bu kavram, ölümün önemsiz bir şey olduğunu ileri süren öğretilerinin temel taşı olur. Çünkü onlarca insanlığın bütününün süreklilik çizgisi içinde bir bireyin ölümü zorunlu bir noktadır.

Hıristiyanlık, eski *polis*'ler yıkıldıktan ve insanın artık kendisini toplumsal bütünün parçası olarak görmediği bir çağda ortaya çıktı; Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu içinde, insanın bir zamanlar kendisini bağlı saydığı toplumsal bütünden koptuğu bir ortamda yayıldı. Onun için Hıristiyanlıkta, kişilik artık toplumla özü gereği ilintili değildir ve kişi kendisini yabancı bir dünyada yapyalnız hisseder. Gerçekteki birey-toplum bağlantısının yerini Tanrı ile hayalî bir buluşma alır; ama bu buluşma ancak öbür dünyada gerçekleşecektir; gerçeklik dünyasında bireyin yalnızlığı devam eder.

Böylece insan kişiliği hakkında kökten ayrılık gösteren iki anlayışla karşı karşıya gelmiş oluyoruz. Eski Yunan'daki anlayış, klasik Alman idealizminde de dile getirilen bu iyimser dünya görüşü, Aydınlanma boyunca yeniden canlandırılmıştı: bireyi bütünün gelişme hareketi içinde bir nokta sayan Hegel'de ölüm karşısındaki tavır tam Platon'ca bir tavırdır. Kierkegaard'ın anlattığı varoluşçuluk ise, kişilik hakkında hümanistçe bir anlayışa sahip olan Eski Yunan'ın ahlâk felsefesine karşı çıkar; klasik Alman idealizmi karşısında Heidegger de buna benzer bir tavır takınır. İkisi

de Hıristiyan ahlâkını Augustinus'da olduğu şekliyle dirilttiler. Bu bir raslantı değildir.

Kapitalist dünyadaki birey yalnızca toplumsal bütün'den ayrılıp kopunca değil, aynı zamanda birey kendisini bu bütün'e yabancı ve hattâ düşman olarak görünce varoluşçuluk bir gelişme gösterdi. Kapitalist toplumda insanın yabancılaşmış, toplumdan kopmuş ve ona karşı durmuş olduğuna ilk işaret eden Marx'dır. Marx'a göre, bunun nedeni toplumun ve insan kişiliğinin asıl temeli olan emeği, «yabancılaşmış» emek haline getiren kapitalist üretim ilişkileridir. «İnsanın yabancılaşmış emeği, onu, doğaya, kendisine ve kendi gerçek görevine, hayatî faaliyetine yabancılaştırarak dolayısıyla içinde yaşadığı topluluğa da yabancılaştırmış olur: *topluluğun hayatını*,sadece bireyin hayatını devam ettirecek bir araç haline getirerek, bozar. Her şeyden önce *topluluğun* hayatını bireyin hayatından ayırır, sonra da soyut bir biçimde ele alınan birey hayatını, gene soyut ve yabancılaşmış bir biçimde *topluluk* hayatının amacı haline getirir.»[29] Marx kapitalist toplumu eleştirirken, kapitalist üretim ilişkileri insanı bir *nesne,* öteki emtia arasında bir meta haline getirdiği için, o düzende insanın bir birey olarak varoluşunun olanaksızlığını ve bu durumdan kurtulmanın bir yolu olduğunu da gösterir.

Varoluşçuluk da kapitalist toplumdaki bireyin durumunu yansıtır, ama bu durumdan kurtulmak için gerçek bir yol göremez ve görmeyecektir. Onun yerine, Hıristiyanlığın yaptığı gibi hayalî bir kaçış'ı koyar. Ayrıca, kapitalist bir toplumda yetişmiş olan toplumsal bütünden kopan ve ona karşı duran insanı varoluşçuluk hakiki birey olarak görmektedir; ona göre, ne eski Yunan uygarlığı, ne de Aydınlanma Avrupası birey'i bir insan kişiliği olarak anlayamamış ya da tanıyamamıştır.

Kierkegaard'ın Hıristiyan teolojisini benimseyerek, Heidegger ve Jaspers de, insanın ancak ölümle karşı karşıya geldiği zaman kendisine döndüğünü, nesneler dünyasından ve basmakalıp değerlerden koparak kendi *varoluş*'una döndüğünü ileri sürerler. Tıpkı Hıristiyan dininde olduğu gibi varoluşçulukta da «gerçek varoluş» ölüm karşısındaki varoluştur.

Başka bir deyişle, insanın «hakiki varlık»ı, ki Heidegger bunu kendi buluşu saymıştır ve felsefesinin ana sorununun çözümü için çıkış noktası olarak ele alınmasını ister, varlığın anlamı, bir Hıristiyan kavramı olan bireyin «hakiki

hayatı»ndan, insanın günahkâr dünyadaki «sahte hayatı»nın karşıtı olan ve Tanrı ile birleşmesini sağlayan, hayat kavramından başka bir şey değildir. *Memento Mori* (Dikkat, Ölüm!) Hıristiyanlıkta Tanrıyı hatırlatır; Heidegger'de ise *varoluş*'u.

Böylece birbirine taban tabana karşıt iki birey anlayışı ile karşı karşıya geliyoruz: bir yanda, Eski Yunan uygarlığının anladığı biçimde ve toplumsal bütünün bir parçası olarak kişiliğin gerçek yerini yansıtan birey ideali — bu ideal Aydınlanma Felsefesi tarafından da benimsenmiştir —; öte yanda, toplumdan ayırılmış (tecrit edilmiş) ve ona karşıt olarak konmuş bir kişilik kavramı.

Aydınlanma Çağı'ndaki kişilik anlayışının klasik örneği Spinoza'nın *Etika*'sıdir; *Etika'*daki her önerme varoluşçu karşılığına (mukabiline) doğrudan doğruya karşıttır. Jaspers ile Heidegger'e göre, insan kendisini basmakalıp bir dünyanın kişiliksiz alanına atan bir toplumda hiçbir zaman özgür olamaz ve aranan özgürlük ancak yalnızlıkta, insanın kendi içtepilerine (impulses) göre hareket ettiği ve eylemlerinden sorumlu olduğu zaman kazanılır. Spinoza ise buna tam karşıt olan bir şey önerir. «Aklın rehberliğindeki insan, örf ve âdet kurallarına göre yaşama durumunda, hiçbir kurala uymadan yaşadığı yalnızlık durumunda olduğundan daha özgürdür,» diye yazar. Varoluşçular katkısız özgürlük ölüm karşısındaki özgürlüktür, çünkü ancak o zaman insan tamamiyle yalnızdır derler. Bunun için de varoluşçulara göre ölüm düşüncesi insanı hakiki varlığa ve özgürlüğe götürür. Oysa Spinoza: «Özgür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, onun bilgeliği ölüm değil, hayat hakkında bir düşünmedir,» der.[30]

Varoluşçuluk mevcut toplumsal ilişkilerle insan kişiliğinin özgürlüğü arasındaki uyumsuzluğu gösterdiği kadar burjuva kültüründeki krizler sorununu da ortaya koyar; ama ne var ki bu durumdan kurtuluş yolu olacak bireyin umutsuzluğun bilincine varmasını önerir. Albert Camus'nün *Sisyphus Efsanesi* bu bakımdan tipik örnek sayılır.[31]

Tanrıların gazabına uğramış olan Sisyphus, bildiğimiz gibi, koca bir taşı yuvarlayarak bir dağın tepesine çıkarmaya mahkûm edilmiştir. Sisyphus tam tepeye yaklaşırken taş yeniden aşağıya yuvarlanır. Bu böyle sürer gider

ve Sisyphus bir türlü amacına ulaşamaz. Camus, Sisyphus'ü bu umutsuzluğun bilincine vardırarak der ki, «Faydasız ve umutsuz bir çabadan daha korkunç bir ceza yoktur.»... «Gerçekten de başarmak umudu her adımda kendisini destekleseydi, neden kederli olacaktı?»[32]

Camus'nün kahraman olarak Sisyphus'ü seçmesi bir raslantı değildir. Sisyphus'ün faydasız çabası genel anlamda insan hayatının sembolüdür. Her insanın hayatı faydasızlık bakımından Sisyphus'ün çabası kadar korkunçtur. Burjuvazinin gelişimini besleyen ve onun faaliyetine anlam kazandıran bütün Aydınlanma ülkülerinin, yani demokrasi, hümanizma, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ülkülerinin hep birer hayal oldukları meydana çıktı; bu eski *idol'l*er bugünkü kapitalist toplumun gerçekleri tarafından silinip süpürüldü. Heidegger'i izleyen Camus, dünyamız anlamsızlaştırıldı, diyor. Yani insan varoluşu anlamsız hale getirildi.

Ama varoluşun bu anlamsızlığı ona yeni bir anlam kazandırmalı. Camus'nün kitabının sıkıntısı da (pathos) budur. Sisyphus çabasındaki umutsuzluğun iyice farkına varır ve bu umutsuzluğu büyük bir güçle kabullenmekten mutluluk duyar. «Düşkün durumunun bütün enginliğini bilir: inişi sırasında bunu düşünür. Sıkıntısını meydana getirecek açık görüşlülük aynı zamanda zaferini de tüketir. Horgörünün aşamadığı kader yoktur.»[33]

Camus, büyük bir açık görüşlülükle varoluşçu ahlâk felsefesinin temel önermesindeki gerçek anlamı özetler: insan yalnız ölüm karşısında özgürdür. Ama ölüm bütün anlamın yok olması, insanın uğrunda yaşadığı her şeyin yadsınmasıdır. Ölüm bize varoluşumuzun saçmalığını, anlamsızlığını öğretir. Ölüm karşısındaki özgürlük, anlamsızlığı anlamanın verdiği mutluluk aynı tezin iki yanıdır. Bununla birlikte insan kişiliği sorunu için düşünülen bu çözüm yolu varoluşçuluğu benimseyen burjuva filozoflarını bile tatmin etmez. Bunun için bazıları, harekete eğreti olarak katılan tecrübeliler, şimdi başka bir düzeyde yeni bir çözüm arıyorlar. [34] Bu aramanın sonu neye varırsa varsın aramanın kendisi varoluşçuluğun felsefî yapısının temelini teşkil eden önermelerin nasıl çürük olduğunun kanıtıdır.

1

«Zur Idee des Menschen, Abhandlungen und Aufsatze», *Bd. I, 1915, s. 319'da Martin Heidegger, «*Kant und das Problem der Metaphysik» *(Frankfurt am M. G. Schulte - Buhnke,* 1934*), s.* 200

2

Heidegger, aynı eser.

3

Franz J. Brecht, «Heidegger und Jaspers» *{Wuppertal, 1948), s.* 5

4

Helmut Kuhn, «Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Exitenzphilosophie» *(Tübingen, 1950). Ayrıca bak: E. Aster'in* «Die Philosophie der Gegenwart» *(Leiden, 1935).*

5

G. W. F. Hegel, «Toplu Eserler» *Cilt 3, Rus Basımı (Moskova), 1956, s. 223*

6

Aynı eser, s. 230

7

K. Marx ve F. Engels, «Toplu Eserler», *İkinci Baskı, Cilt 3, (Moskova 1955), s. 436-37*

8

Soren Kierkegaard, «Existenz im Glauben» *(Berlin, 1956), s. 179.*

9

Heinrich Schmidt, «Philosophiches Wörterbuch» *(Stuttgart, 1955), s. 144.*

10

Feodor Dostoyevski, «Toplu Eserler», *Cilt 4, (Moskova, 1958), s. 154-155.*

11

Kierkegaard, aynı eser, s. 251, «İman... akla rağmen inanmayı gerektirir..»

12

L. Shestov'un «Put» (Yol) dergisindeki «Kierkegaard ve Dostoyevski» başlıklı makalesi, 1935, Sayı 48.

13

*Heidegger, «*Platons Lehre von der Wahrheit» *(Bern: A. Prancke, 1947), s. 64.*

14

Bilimi, yaratıcısının varoluşu ile, yani insan kişiliği ile bağdaşmayan bir insan eseri olarak nitelemeye çalışan düşünür yalnız Jaspers değildir. Bilime karşı bu başkaldırma Yirminci Yüzyılın başka felsefe akımlarının da özelliğidir. Amerikan pragmatizminin lemsilcilerinden William James bu konuda şöyleder: «Düşünümüzün tek eksiksiz kategorisi... kişilik kategorisidir. Bütün öteki kategoriler bunun soyut unsurlarıdır. Olayların bir şartı olarak kişiliğin bilim tarafından sistemli şekilde yadsınması (inkârı), dünyamızın kendi esas ve iç bünyesi bakımından kişiliksiz bir dünya olduğu bakkındaki bu katı inanç zaman çarkı döndükçe, pekâlâ bir gün bizden sonraki kuşakları şaşırtacak, o bizim göğsümüzü kabartan bilimimizin asıl kusuru olarak hayret uyandıracaktır. Kişiliği hesaba katmayışımız, bu bilimin onlar tarafından eksik ve perspektiften yoksun sayılmasına yol açacaktır.» (William James, «The Will to Believe», New York; Longmans, Green, and Co. 1917, s. 327) .Marx ve Engels, aynı eser, s. 18

15

Marx ve Engels, aynı eser, s. 18.

16

Açıkça görülüyor ki insanın dünyaya karşı pratik bir tavır takınması, Heidegger'e göre teorik tavırdan önce gelir. Heidegger'in bu görüşü aslında doğrudur. Dünyaya karşı tavrı pratik olandan türetme ve pratik tavıra temelde öncelik tanıma teşebbüsleri genel olarak XX. Yüzyıl burjuva felsefesinin özelliğidir. Pragmatizm içindeki bazı eğilimler bir yana, pratik yaklaşımın önceliği üzerinde duran filozof Henri Bergson'du. Onun bu konudaki görüşü şu hakikatin lehine bir örnek teşkil eder: Pratiğin mantık bakımından teoriden önce gelen bir unsur olduğunun anlaşılması hiçbir suretle insan hakkındaki materyalist görüşe ve materyalist bilgi teorisine yol açmaz.

17

Man Almancada belgisiz zamir, İngilizcedeki «One», ya da «They» ve Fransızcadaki «o»nla eş anlamlıdır. *Heidegger ve Jaspers'in varoluşçu felsefelerinde başlıca kategorilerden biridir.*

18

Heidegger, «Sein und Zeit», (Tübingen: Niemeyer, 1955), ss. 126-27

19

Heidegger, a.g.e., s. 127.

20

Marx, «Kapital», Birinci Cilt. Birinci Kitap, s. 79. (Çeviren: Mehmet Selik, Sol Yayınları:8, Ankara 1966)

21

Marx-Engels, «Toplu Eserler» Cilt 3, s. 440

22

K. A. Shartzman, «Varoluşçu Ahlâk'da Bireyciliğin Savunulması», Voprosy Filosofii, 1959, No. 10.

23

Platon (Eflâtun), «Sokrates'in Müdafaası», s. 82, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1946.

24

«The Stoic Philosophy of Seneca. Essays and Letters», çev. Moses Hadas (New York: Doubleday Anchor, 1958), «Lucilius'a Mektuplar» ss. 170, 176, 259.

25

Epicurus, «The Extant Remains», çev. Cyril Bailey (Oxford: The Clarendon Press, 1926), «Menoeceus'a Mektup», s. 85.

26

Kierkegaard, The Sickness Unto Death, çev. Walter Lowrie (New York: Doubleday Anchor, 1953), ss. 220-221.

27

Kierkegaard, aynı eser, s. 226

28

Burada Kierkegaard'ın Yunan felsefesini eleştirisi ile Hegelci felsefeyi eleştirisinin temellerinin ortaklığı iyice görülüyor.

29

Marx ve Engels, «İlk Eserler» (Moskova, 1956), s. 565.

30

Spinoza, «Etika»*, Çev. H.Z. Ülken, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1947, Cilt 2, s. 87, Önerme LXXIII, LXV11.*

31

Albert Camus, «Sisyphus Efsanesi»*, Çev. T. Yücel, Ataç Yayınlan, İstanbul, 1962.*

32

Albert Camus, aynı eser, *ss. 126, 128*

33

Albert Camus, aynı eser*, s.128*

34

*Otto Friedrich Bollnow, «*Neue Geborgenheit, Das Problem einer Überwirdung des Existentialismus»

BU KİTABI BEĞENDİNİZSE ŞU KİTAPLARI DA BEĞENECEKSİNİZ :

DOSTOYEVSKI'DEN SARTRE'A VAROLUŞÇULUK. Walter Kaufmann. Çeviren : Akşit Göktürk. (2. baskı). 3 lira,

SARTRE, YAZARLIĞI VE FELSEFESİ. Iris Murdoch. Çeviren : S. Hilâv. 5 lira.

EPİK TİYATRO ÜZERİNE. Bertolt Brecht. Çeviren. Kâmuran Şipal. *5* lira.

BAUDELAIRE. Jean - Paul Sartre. Çeviren : Bertan Onaran. 7.5 lira.

SOSYALİZM. Bertrand Russell. Çeviren : Murat Belge. (2. baskı). 4 lira.

YABANCI'NIN AÇIKLAMASI. Jean - Paul Sartre. Çeviren : Bertan Onaran. 4 lira.

ALBERT CAMUS VE BAŞKALDIRMA EDEBİYATI. John Cruickshank. Çeviren : Rasih Güran. 10 lira.

DOSTOYEVSKİ. André Gide. Çeviren : Bertan Onaran. 7.5 lira.

DENEMELER. T. S. Eliot. Çeviren : Akşit Göktürk. 3 lira.

PYRRHUS İLE CINEAS. Simone de Beauvoir. Çeviren: Asım Bezirci. 4 lira.

DE YAYINEVİ, VİLÂYET HAN, CAĞALOĞLU

GÜN MATBAASI, NURUOSMANİYE, İSTANBUL *Sayfa düzeni: Yasavul; Dizgi: Umdu; Dizgi Düzeni: M. A. Ersiz; Düzelti: F. Bengü; Baskı: S. Karagözgil*

Bu kitapta Adam Schaff'ın «Marxizm ve Varoluşçuluk», Pyama P. Gaidenko'nun «Varoluşçuluk ve Birey» adlı yazılarını okuyacaksınız. İkisi de ünlü birer bilimci olan yazarlar varoluşçuluğu Marxçı açıdan ele alıyor, kendi anlayışlarına göre bir değerlendirme yapıp bu çağdaş felsefenin önemini ve böylesine yayılma gücü göstermesinin nedenlerini araştırıyorlar.

